

JOSÉ INGENIEROS

HACIA UNA MORAL SIN DOGMAS



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES



JOSÉ INGENIEROS

Nació en Buenos Aires en 1877 y murió en la misma ciudad, en 1925. Médico, catedrático, cultivador de los estudios psiquiátricos, filosóficos y sociológicos, desarrolló una actividad múltiple y fructuosa en todos estos dominios. Sus obras alcanzaron vasta resonancia e influjo en todo el continente americano. Filosóficamente, José Ingenieros fué la cabeza más visible y prestigiosa del positivismo. En esta tendencia su obra recogía por un lado la herencia del positivismo autóctono, iniciado por Alberdi, Sarmiento y Mitre, y por otro el eco de la corriente positivista europea, especialmente de Spencer y Comte. "Ingenieros se oponía —escribe Ferrater Mora—, en nombre de la ciencia positiva, a toda Metafísica y concebía la Filosofía pura y simplemente como una síntesis de los resultados de la ciencia, o bien como una hipótesis ulteriormente rectificable sobre el campo de los hechos positivos." En ocasión de cumplirse el vigésimo aniversario de su muerte, la Editorial Losada contrató cuatro de sus obras más famosas y representativas que son incorporadas a nuestras diversas colecciones. Así la **Sociología argentina**, publicada en nuestra Biblioteca Sociológica, los **Principios de Psicología** en nuestra Biblioteca Filosófica, **Proposiciones relativas al porvenir de la Filosofía** y **Hacia una moral sin dogmas** en esta Biblioteca Contemporánea.

EDITORIAL LOSADA, S. A.
ALSINA 1131 • BUENOS AIRES

HACIA UNA MORAL SIN DOGMAS

JOSÉ INGENIEROS

HACIA UNA MORAL SIN DOGMAS

SEGUNDA EDICIÓN





EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Edición expresamente autorizada para la
BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

Queda hecho el depósito que previene la Ley núm. 11.723

Marca y características gráficas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Primera edición: 28 - X - 1947
Segunda edición: 28 - X - 1953

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

Acabado de imprimir el día 28 de octubre de 1953
Talleres Gráficos Américalee, Tucumán 353 - Buenos Aires

NOTA PARA LA 2ª EDICIÓN

Amistosas indicaciones me han inducido a reordenar ligeramente el contenido de este volumen; varios fragmentos del texto aparecen reunidos en un primer capítulo o lección, con el objeto de aclarar las ideas principales, facilitando la lectura del conjunto.

Buenos Aires, mayo de 1919.

ADVERTENCIA

Estas lecciones sobre Emerson y el eticismo *fueron pronunciadas en junio de 1917 en la cátedra de Ética, del profesor Rodolfo Rivarola.*

El "Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras" ha tenido la gentileza de presentarme una versión taquigráfica, exponiéndome el deseo de editarlas; tan feliz circunstancia me permite salvar esta partícula de ese trabajo invisible en que todos los profesores consumimos nuestra actividad. Para corresponder mejor al buen deseo, que también lo es mío, pues nunca he hablado a mis alumnos sobre asuntos que no me interesan, he revisado el texto, reescribiéndolo en parte, festinantis calami, *e intercalando en él ciertos fragmentos a que sólo pude aludir por la medida del tiempo.*

Algún lector advertirá frecuentes paréntesis sobre temas incidentales; todos los que hablamos sin poseer esa feliz memoria que constituye el secreto de los buenos improvisadores, estamos condenados a esos imprevistos esparcimientos. Y al ver escrito lo que hablamos, nos sorprende nuestra incapacidad de hablar como escribimos.

Si el lector es amigo, su simpatía dispensará esos tropiezos durante la lectura y pasará por alto alguna imperfección del estilo, que solamente es claro.

Buenos Aires, julio de 1917.

DOGMATISMO Y EXPERIENCIA

I. ¿Qué es dogma? - II. Los dogmas revelados. - III. Los dogmas racionales. - IV. Carácter social de la experiencia moral. - V. La relatividad del saber excluye el dogmatismo. - VI. Los resultados generales de la experiencia moral.

I. ¿QUÉ ES DOGMA?

¿Pueden los hombres vivir *en tensión* hacia una moralidad cada vez menos imperfecta sin más brújula que los ideales naturalmente derivados de la experiencia social? ¿La humanidad podrá renovar indefinidamente sus aspiraciones éticas con independencia de todo imperativo dogmático? ¿La extinción progresiva del temor a las sanciones sobrenaturales eximirá a los hombres del cumplimiento severo de sus deberes sociales?

Someto estas preguntas a la consideración de todos los jóvenes que me escuchan. En los más, no lo ignoro, crece de día en día la desconfianza frente a los dogmatismos tradicionales que el mundo feudal legó a las sociedades modernas; y quiero, por eso mismo, dilucidar esas preguntas con detenimiento, a fin de justificar esta sentencia que considero independiente de todo sistema teológico o filosófico: *La vida en sociedad exige la aceptación individual del deber, como obligación social, y el cumplimiento colectivo de la justicia, como sanción social.*

Sois antidogmáticos y os apruebo; he compartido siempre, por mi hábito de estudiar incesantemente, vuestra actitud antidogmática. Todo lo que sabemos, todo lo que anhelamos, puede ser superado por hombres

que estudien más y que sientan mejor. Adherir a un dogma, como acostumbran los ignorantes y los holgazanes, implica negar la posibilidad de perfeccionamientos infinitos.

Justo será que preguntarais, para entendernos mejor, qué extensión doy al término *dogma;* creo anticiparme a vuestro deseo, definiéndolo. Conozco la inutilidad de todo razonamiento cuyos términos son vagos e inexactos; comprendo que sin definirlo desde el comienzo me expondría a que cada uno de vosotros atribuyera un sentido distinto a mi pensamiento, desgraciado destino que ha tocado a los filósofos que discurrieron sin dar un valor preciso a sus palabras.

Suele decirse que *un dogma es una opinión impuesta por una autoridad.* De acuerdo. ¿Por cuál autoridad? La autoridad de la revelación divina, afirmaron los teólogos de cada Iglesia, pretendiéndose sus intérpretes fieles; la autoridad de la pura razón, arguyeron los filósofos racionalistas, creyéndose los legisladores de esa entidad superior a la común razón de los hombres. En uno u otro caso, teólogos y filósofos, convenían en que los principios básicos de la moral, ya fuesen teológicos o racionales, eran prácticamente *inaccesibles al examen y la crítica individual,* concibiéndolos como *eternos, inmutables e imperfectibles.*

Podríamos, pues, definir: un dogma moral es una opinión inmutable e imperfectible impuesta a los hombres por una autoridad anterior a su propia experiencia.

La historia de la ética, desde sus primeras concreciones hasta nuestros días, nos muestra una lucha constante entre dos géneros de sistemas dogmáticos. Los unos —teológicos y religiosos— ponían sus principios en *dogmas revelados* y han cumplido eficazmente en ciertas

épocas una positiva función social; los otros —filosóficos e independientes— partían de *dogmas racionales* y nunca alcanzaron la difusión necesaria para influir sobre las creencias colectivas. Prácticamente, un dogma revelado ha sido la opinión *ne varietur* impuesta por los teólogos de una Iglesia a sus respectivos creyentes; un dogma racional, la opinión *ne varietur* impuesta por un filósofo a sus discípulos y admiradores.

La experiencia moral nos lleva a negar la legitimidad de esas formas-límites de la moralidad humana. Ningún dogma podría decir ¡basta! al eterno deseo de perfectibilidad que mueve a los hombres y a las razas; ninguno puede oponerse al deseo de ser incesantemente mejores, de aumentar la dignidad de cada uno y la solidaridad entre todos. ¿La negación de esas trabas importa eximir al hombre del cumplimiento de las obligaciones implicadas en el simple hecho de vivir en sociedad?, ¿quita fuerza a las sanciones con que ella juzga la conducta de los individuos? De ninguna manera. El descrédito de los dogmas no debe engendrar el relajamiento de la moralidad; ésta es el hecho básico y permanente, aquéllos son sus justificativos transitorios. Una moralidad está implícita en toda vida social, independientemente de las doctrinas que pretendan explicarla. La insuficiencia de las hipótesis no importa la inexistencia de los hechos; los hombres necesitan ser morales para vivir asociados, aunque resulten falsas las hipótesis dogmáticas con que se ha explicado esa necesidad.

Negad, si queréis, todos los sistemas teológicos o racionales fundados en la superstición o en el error; os acompaño. Negad, si queréis, las falsas premisas que han condicionado inexactamente el deber y la sanción; os acompaño. Y os acompaño, también, si queréis negar todos los prejuicios que traban el devenir incesante de más solidaridad y más justicia entre los hombres. Pero al compartir esas negaciones legítimas quiero mostraros que la vida social impone el deber de vivir moralmente, ajustando la conducta a cánones severos, por-

que la única garantía de los derechos de cada uno está en su respeto firme por parte de los demás...

Una etapa nueva se ha iniciado ya en la evolución de la ética. Los dogmas revelados de los teólogos y los dogmas racionales de los filósofos comienzan a ser sustituídos por los resultados perfectibles de la experiencia social. Los nuevos deberes son sociales; y ellos expresan toda la obligación. La nueva justicia es social; y ella expresa toda la sanción. Nos acercamos al advenimiento de un nuevo mundo moral, cuyos valores van siendo radicalmente transmutados por la experiencia.

II. LOS DOGMAS REVELADOS

La noción teológica de dogma es inequívoca; podéis leer su examen metódico en el excelente libro *La evolución de los dogmas,* de Guignebert, profesor de Historia del Cristianismo en la Sorbona. Un dogma —dice— es, a la vez, una verdad infalible y un precepto inviolable, revelado directamente por la divinidad o por sus elegidos, o indirectamente inspirada a hombres que tenían calidad particular para recibirla. El dogma debe ser acatado tal como lo ha definido, de conformidad con la inspiración divina, una autoridad cuya competencia es indiscutida; su palabra expresa la verdad absoluta y debe ser objeto de fe inmutable, puesto que la divinidad no se engaña nunca ni puede engañar. "Tal es por lo menos la teoría. Revelación, autoridad, inmutabilidad, son sus tres cualidades principales. La razón, fundamento necesario de los dogmas filosóficos entre los griegos, no tiene aquí otro papel que el de aceptar las proposiciones dogmáticas y justificarlas si puede." Sabido es que no tienen otra función las Teologías y las Apologéticas, destinadas a sistematizar y defender los dogmas de las diversas religiones.

Esa doctrina, implícita en variados sistemas teológicos, ha sido generalmente auspiciada por los gobiernos que

cimentaban su autoridad en el derecho divino. Doctrina absurda, de completa absurdidad según la historia de las religiones, cuyos estudios convergen a demostrar que los dogmas varían, evolucionan, como todas las creencias que pueblan la mente humana: "un dogma, históricamente considerado, no se presenta como un hecho revelado por la divinidad a la ignorancia del hombre, sino como una combinación laboriosa y sin cesar variable de una colectividad humana; es, ante todo, un fenómeno social y acumula durante su existencia el trabajo de la fe, a veces muy activo, de muchas generaciones"; "un dogma es un organismo viviente, que nace, se desarrolla, se transforma, envejece, y muere; la vida lo arrastra, sin que pueda nunca detenerse; y cuando llega su hora, la vida se aparta de él, sin que él pueda retenerla". Eso os enseñarán, uniformemente, Guignebert en la obra citada, y Haags, Gieseler o Harnack en sus libros sobre la historia de los dogmas, para citar solamente los textos menos viejos y más accesibles.

Toda ética fundada en una teología es, por definición, dogmática. Quien dice dogma, pretende invariabilidad, imperfectibilidad, imposibilidad de crítica y de reflexión. Quien acepta que los principios básicos de su moral están formulados en una revelación, en la de su Iglesia, y no en la de las otras, reconoce que sus preceptos son mandamientos sobrenaturales o divinos, ajenos a la posibilidad de perfeccionarlos, desde que los acata como la perfección misma. El dogma no deja al creyente la menor libertad, ninguna iniciativa; un verdadero creyente, por el simple hecho de serlo, reconoce que, fuera de los preceptos dogmáticos, es inútil cualquier esfuerzo para el perfeccionamiento moral del individuo o de la sociedad.

No podemos concebir una religión que no haya sido al mismo tiempo un sistema de moral. Toda creencia colectiva en lo sobrenatural ha implicado la noción de obligaciones. Los dioses han sido modelos dignos de imitarse o amos que reclamaban obediencia y tributos;

cada teología ha prescripto reglas a la vida humana en nombre de esos modelos o amos sobrenaturales, imponiendo su cumplimiento estricto. Para los dogmas teológicos el deber es una condición impuesta a los hombres por la divinidad misma; la obligación es de origen sobrenatural.

El mismo carácter presenta la sanción. Los dioses no permanecen indiferentes a la conducta de los hombres. Velan por el cumplimiento de las obligaciones que han impuesto, son jueces. Son la autoridad suprema ante la cual las acciones humanas encuentran inapelables castigos o recompensas, autoridad superior a todas las justicias falaces que la razón humana puede inspirar. Se presume que ningún acto puede eludir la omnisciencia y omnividencia divina; la seguridad de esa sanción es el elemento coercitivo que empuja a los hombres al cumplimiento de la obligación.

El carácter sobrenatural de la obligación y de la sanción, de los deberes y de la justicia, excluye de las éticas religiosas la posibilidad de su propio perfeccionamiento. Si son reveladas deben aceptarse como perfectas, dada la perfección que se atribuye al ser que las revela; no podríamos nombrar ninguna religión que admita la imperfección y reconozca la perfectibilidad de sus propios dogmas morales.

III. LOS DOGMAS RACIONALES

La noción racional de dogma, aunque menos explícita, es equivalente a la teológica. Parte de una premisa trascendental: la existencia de una razón perfecta o pura, anterior a la experiencia individual o social. Esa razón tiene leyes que permiten establecer *a priori* principios fundamentales de moral, anteriores a la moralidad efectiva de los hombres; éstos deben ser morales, imperativamente, y deben serlo ajustándose a los principios eternos e inmutables de la razón.

Tal género de dogmatismo, definido ya en la filosofía griega, ha reaparecido episódicamente en las sociedades cristianas como una rebelión contra el dogmatismo teológico; en vez de poner en la revelación la fuente de la autoridad, la ha puesto en la razón; en vez de ser los teólogos, los legisladores inspirados por Dios, se han presentado los filósofos como los legisladores inspirados por la Razón.

La hermosa actitud de rebeldía costó a muchos filósofos el destierro, la cárcel, la hoguera. Pero la justa admiración no debe cegarnos. Aunque revolucionarias para su época, podemos considerar que hoy, en el siglo XX, sus doctrinas serían lógicamente falsas y éticamente inútiles. Educados en las mismas disciplinas que combatían, viéronse en la necesidad ineludible de pensar ajustándose a la conformación anterior de su inteligencia; a un dogmatismo opusieron otro dogmatismo; a las prescripciones *ne varietur* de la revelación divina, las prescripciones *ne varietur* de la razón a priori. Contra las recetas de moral eterna que los teólogos formulaban en sus gabinetes, los filósofos racionalistas formularon en los propios otras recetas igualmente eternas. A los mandamientos de Dios, opusieron los mandamientos de la Razón; al imperativo teológico, el imperativo racional.

Por una explicable obsecuencia a las creencias vulgares, los filósofos se inclinaron a atribuir a sus principios de ética racional los mismos caracteres que los teólogos a los principios de ética revelada: eternidad, inmutabilidad, indiscutibilidad, imperfectibilidad.

Habría cierta injusticia en confundir la significación histórica de los dogmas teológicos y de los dogmas racionales. Prescindiendo de las éticas anteriores al cristianismo, las teologías se nos presentan como cuerpos de doctrina conservadores, subordinando la ética a la autoridad de la Iglesia; las filosofías racionalistas tienen, en cambio, el carácter común de verdaderas herejías, al-

gunas veces más rebeldes, otras veces más hipócritas, pero siempre disconformes con los dogmas revelados.

Durante la Edad Media no hay en la cristiandad un nombre de moralista independiente que merezca citarse, con la excepción, acaso única, de Eckhart, que a principios del siglo XIV puso en circulación un misticismo panteísta, declarado herético por la Iglesia romana. Llega el Renacimiento y se rompen los moldes de la teología escolástica; los filósofos contemplan la naturaleza o el espíritu, independientemente de los dogmas religiosos. Averroes insinúa la doctrina de la religión natural y de la moral natural, que más tarde reaparece en Spinoza. El neoaristotelismo encuentra su hombre representativo en Bacon y se continúa en toda la escuela de los moralistas ingleses, que clumina en Hobbes, Locke, Shaftesbury, y en los escoceses, Hutcheson, Hume, Smith; la corriente neoplatónica se transmuta en el racionalismo, con Descartes y Malebranche en Francia, al mismo tiempo que aparecen con caracteres propios Leibnitz y Wolff, en Alemania. Y así, luchando los filósofos independientes contra la teología dogmática, el siglo XVIII ve surgir el racionalismo inglés, el enciclopedismo francés y la filosofía de las luces en Alemania. Cauteloso el primero, revolucionario el segundo, abstracta la tercera, predomina en todos el afán inquieto de poner en la Razón los fundamentos de la moral que hasta entonces residieran en la Revelación. Sabéis que Kant elaboró, en su *Crítica de la Razón Práctica,* el monumento más grandioso concebido por hombre alguno hasta su tiempo; estoy muy lejos de significar, con esto, que en nuestros días puedan considerarse aceptables los fundamentos racionales y apriorísticos de su sistema.

¿Kant quiso decir que la moralidad es una exigencia de la razón para el bien de la sociedad, o que la existencia social exige la formulación racional de una ética?; son pareceres encontrados, y sobre ellos no han logrado entenderse los que se creen sus continuadores. Pero es visible que el siglo XIX se ha pronunciado por

la segunda interpretación, que es la menos kantiana de las dos. Creemos más bien que el patriotismo de los filósofos alemanes, empeñados en poner a Kant en el centro de la historia filosófica universal, ha estado y seguirá dispuesto a ver en Kant todos los gérmenes de las más contradictorias filosofías del porvenir: sabéis que el culto de Kant tiene vestales en irreconciliables escuelas filosóficas de su patria.

Así como Tomás puede representar el momento culminante de la teología escolástica, Kant simboliza el más alto esfuerzo de la filosofía racionalista. La moral, antes dictada a los hombres por la misma divinidad, aparece categóricamente impuesta al hombre por la pura razón.

Llamadle Hume, llamadle Helvecio, o llamadle Kant, subrayad todas las inconciliables divergencias de los filósofos independientes, y os quedará siempre en sus concepciones de la moral un denominador común: su emancipación de la teología.

Cualquiera de ellos constituye un tipo de moralista herético; la moral de los tres es, ante todo, individual y pretende ser demostrable por la razón. La crítica y el libre examen las engendran, en oposición al dogmatismo religioso; recordad que, para Kant, la misma religión es una necesidad racional y no un antecedente de la moralidad.

En algunos de esos moralistas independientes aparece postulada la perfectibilidad humana y aumentado el valor del hombre mismo; los que no parten de la razón sino de la naturaleza, además de reemplazar los mandamientos divinos por mandamientos humanos, tienden a substituir sus fuentes sobrenaturales por fuentes naturales.

A la afirmación intensiva de la personalidad, más tarde recogida por todas las literaturas románticas, se unió el concepto nuevo del deber; ya no se vió en él un simple acatamiento a una voluntad extraña, sino la

obediencia del hombre en sí mismo. Y ese tipo de ética individualista fué generalmente un retorno a la más alta profesada por escuela alguna —la de los estoicos—, poniendo el culto de la dignidad personal como norma directriz de la conducta.

Así como es personal la obligación, es personal la sanción; no queda ya relegada a lo sobrenatural, no se traduce necesariamente en penas y castigos después de la muerte, sino que hace del hombre el juez de sí mismo, juzgado constantemente por su propia conciencia moral. En estas éticas emancipadas de la teología, la razón ha suplantado a la divinidad.

IV. CARÁCTER SOCIAL DE LA EXPERIENCIA MORAL

Los sistemas éticos racionales que se han apartado del dogmatismo religioso, afirmando la posibilidad de una moral independiente, no han conseguido la menor difusión social, reclutándose sus partidarios entre una minoría ilustrada, restringda muchas veces al círculo exiguo de los aficionados a las lecturas filosóficas.

Esas adhesiones esencialmente cualitativas carecen de medida cuantitativa en la sociedad. ¿Por qué? En mi entender, por el carácter negativo de las éticas racionales; son fuerzas disolventes del pasado teológico, pero nada han construído para el porvenir; cual más, cual menos, son esencialmente individuales, cuando no individualistas.

Las morales religiosas tenían en sus dogmas afirmativos una fuerza de cohesión social; y aunque nunca pusieron sus fundamentos en la sociedad, sino en lo sobrenatural, desempeñaban una función socializadora de la obligación, imponiendo normas de conducta apropiadas para facilitar la convivencia humana dentro de un régimen social dado.

Las morales individuales, poniendo en la conciencia moral del hombre la medida de la obligación y de la sanción, carecen de valor social. Se concibe, y es la evidencia misma, que determinados individuos puedan vivir virtuosamente, santamente, sin necesidad de los dogmas morales que ofrecen las religiones; pero cuesta concebir que todos los hombres sean capaces de dirigir su conducta hacia el bien sin recibir ningún impulso ajeno a su propia razón personal. Bastaría recordar el daño que han causado tres moralistas individualistas del siglo XIX entre sus contados adeptos. Stendhal con su dilettantismo moral, Schopenhauer con su escepticismo pesimista, y Nietzsche, con su individualismo superhombrista, han hecho estragos morales entre jóvenes literatos que se tenían por genios y se creían autorizados a prescindir de toda obligación moral, ya porque fuera elegante hacerlo así, ya porque era absurdo respetar como valores reales a valores ilusorios, ya porque sólo los esclavos debían sujetarse al dogmatismo social.

Todos los esfuerzos de los filósofos para construir una moral teórica racional han carecido de función eficaz, han sido actitudes individuales, prácticamente negativas; y en la sociedad no se pueden destruir creencias fundadas en seculares sentimientos y en intereses reales, sin substituirlas por otras que puedan satisfacer los sentimientos e intereses que aquéllas sustentaban. Una moral de gabinete no puede reemplazar a una creencia social; podemos admirar la *Ética* de Spinoza o la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant como prodigiosos poemas de lógica racional, sin creerlos susceptibles de dar nueva orientación a la moralidad de los hombres, ni de satisfacer su sentimiento místico. Los filósofos han elaborado hipótesis éticas para filósofos; sólo la humanidad —en su incesante experiencia— puede elaborar éticas efectivas para la humanidad. Para entendernos: *toda ética efectiva ha sido un resultado natural de la experiencia social.*

Los dogmas teológicos y los dogmas racionales se nos presentan como simples explicaciones inventadas por ciertos hombres para subordinar la experiencia a deter-

minadas hipótesis metafísicas. Son esquemas *a posteriori*, aunque pretenden enunciar principios *a priori*. Al formularlos se ha prescindido del hecho más universal y constante: la continuidad indefinida de la experiencia moral, distinta de cada sociedad, variable en todo tiempo. Los dogmas, fuera de su lugar y momento originarios, se nos presentan como esqueletos fósiles de morales ya extinguidas; carecen de la vitalidad que en su origen pudieron prestarles las creencias religiosas o filosóficas de los hombres que los formularon.

La moralidad efectiva es un producto social y se renueva incesantemente como las sociedades en que desempeña una función. Es experiencia actuada, sentida, vivida por hombres. No es un esquema lógico perfecto de principios dialécticamente demostrables una vez para siempre; es savia que llega hasta todos los individuos que forman la sociedad y por eso se aprende por la imitación, se enseña con el ejemplo. Abstraer la moralidad de la vida real, es matarla. Los dogmas teológicos son como la obra de un geólogo que para estudiar el curso de un río empezara por ponerle un dique e inmovilizara sus aguas; los dogmas racionales equivalen a la opinión de un biólogo que para comprender las funciones de la vida humana resolviera destilar un cadáver en un alambique. Y los símiles son exactos. Los dogmas revelados ponen a la experiencia moral el dique de la Revelación; los dogmas racionales pretenden extraer su hipotética quintaesencia en el alambique de la Razón.

Creo que la ética del porvenir será, en cambio, una ciencia fundamental y adoptará el método genético; sólo así llegará a independizar la conciencia moral de la humanidad de todo dogmatismo teológico o racional, demostrando que la moralidad es un resultado natural de la vida en sociedad. Sometida, como toda otra experiencia, a un proceso de evolución incesante, la moral no puede fijarse en las fórmulas muertas de ningún catecismo dogmático, ni en los esquemas secos de ningún

sistema apriorístico; se va haciendo, deviene en la naturaleza misma, y es el estudio de la experiencia moral pasada lo que nos permite comprender la presente, como en ésta podemos entrever la del porvenir. Esa doble condición de espontaneidad y de perfectibilidad, ajena a toda fuerza intrínseca o sobrenatural, ilimitable por ningún precepto, pone la moralidad en la cumbre de lo humano. Por eso las filosofías panteístas menos imperfectas la identifican con la divinidad misma y miran todo perfeccionamiento ético del hombre como un paso hacia lo Divino, cuyas fuentes y cuya esencia difunden en el universo infinito, en la Naturaleza.

El viejo conflicto entre las morales teológicas sobrenaturales y las morales individualistas racionales perturba poco a los contemporáneos; es una cuestión histórica. El problema actual de la ética es otro: en qué forma la experiencia moral coordina los derechos individuales y los deberes sociales, las relaciones entre el individuo y la sociedad.

Consérvense o no los dogmas religiosos, interprétense de tal o cual manera los fundamentos racionales de la moral, prefiérase cualquiera de los métodos indicados, para estudiar sus problemas, los moralistas contemporáneos convergen a afirmar el *carácter social de la ética*. Es un hecho que escapa a toda discusión: basta leer cualquier manual de ética escrito en los últimos veinte años para advertir que *la obligación social y la sanción social* ocupan un rango preeminente.

Eso ha pasado ya al dominio de las nociones no controvertidas. En cuanto al criterio y al método para estudiar la experiencia moral, si exceptuamos a los escritores religiosos, los demás parecen contestes en que *la ética es una ciencia social, accesible a la investigación histórica y a los métodos científicos*. Cada sociedad, y en cada momento de su evolución, ha tenido valores morales diversos, que han variado conjuntamente con la

experiencia social; partiendo de ello se trata de plantear el estudio de la experiencia moral como una pura y simple historia de las costumbres.

De esa experiencia, sin cesar renovada e infinitamente perfectible han surgido, y seguirán surgiendo, los juicios de valor que califican la conducta, las normas del deber y los conceptos de justicia, es decir, todo lo que es obligación y sanción, relativo siempre a cada sociedad.

Por un proceso espontáneo, acentuado ya en el último siglo, los moralistas tienden a separar la experiencia moral de la experiencia religiosa y a emancipar su estudio de toda complicación metafísica. La ética va adquiriendo autonomía propia, fuera de los dominios de lo sobrenatural y de lo abstractamente racional. Existen ya, con dominios bien deslindados, una ciencia de las costumbres y una ciencia de las religiones, dedicadas al estudio de dos experiencias particulares que se desarrollan paralelamente dentro de la experiencia social.

V. LA RELATIVIDAD DEL SABER EXCLUYE EL DOGMATISMO

Muchas personas de sencillo ingenio y limitada ilustración suponen que la ciencia de las costumbres y la ciencia de las religiones tienen por objeto establecer dogmáticamente los principios definidos, *ne varietur*, de la moral que debemos practicar o de la religión que debemos creer. Los que desean o temen ese "dogmatismo científico" son personas incultas, que no habiendo estudiado jamás ciencia alguna creen que la Ciencia —con mayúscula y en abstracto— es una entidad metafísica susceptible de fijar dogmas nuevos que substituyan a los dogmas viejos. Los que hemos estudiado algunas ciencias pensamos exactamente lo contrario; sabemos que ellas se proponen una integración progresiva e incesante de la experiencia en cada dominio de la realidad, valiéndose para ello de métodos cada vez menos inexactos; esos métodos, cuya aplicación distingue al hombre cien-

tífico del hombre palabrista, permiten disminuir la cantidad de error contenido en las hipótesis con que la inteligencia humana se aventura a explicar los diversos problemas no resueltos por la experiencia. Esto equivale a afirmar la relatividad de los conocimientos científicos, la perfectibilidad de los métodos y de los resultados, la absurdidad de toda creencia absoluta, indiscutible e irrevocable.

Conviene indicar, lealmente, que esta *afirmación de la relatividad del conocimiento,* no es exclusiva de las ciencias contemporáneas, ni siquiera es el privilegio de determinada escuela metafísica; el positivismo, el criticismo neokantiano, el evolucionismo, muchos neoespiritualismos, el pragmatismo, lo han postulado con igual firmeza aunque por motivos muy diversos. En todos los casos se presenta como la antítesis de lo que se llamaba dogmatismo en la metafísica clásica, por oposición al escepticismo. Conservadle su viejo nombre de "probabilismo", o dadle el moderno de "relativismo", pero tened presente que las ciencias son por fuerza "antidogmáticas". Los hombres que las cultivan no se proponen resolver la insolube disputa metafísica de los dogmáticos y los escépticos sobre el valor del conocimiento en sí.

Este modo de ver es el adoptado por todos los hombres de ciencia dignos de ese nombre; la verosimilitud del saber científico es el fruto de una crítica incesante aplicada a experiencias sin cesar renovadas.

Por el momento escuchad estas palabras con que William James respondía a los que le acusaban de contemporizar con el escepticismo, en su conocido libro sobre la *Experiencia Religiosa*: "Quien reconoce la imperfección del propio instrumento de investigación y la tiene en cuenta al discutir sus propias observaciones, está en posición mucho mejor para llegar a la conquista de la verdad, que el que proclama la infalibilidad de su propio método. ¿Es acaso menos dudosa de hecho la teología dogmática y escolástica porque se proclama in-

falible? Y, por lo contrario, ¿qué dominio sobre la verdad perdería realmente dicha teología si en vez de la certeza absoluta pretendiese, para sus conclusiones, una razonable probabilidad? Proclamarla equivale a afirmar que los hombres que aman la verdad pueden, siempre y en cualquier momento determinado, esperar alcanzarla, e indudablemente estaremos más prontos a ser dueños de ella los que nos damos cuenta de que estamos sujetos al error.

"Sin embargo, el dogmatismo seguirá condenándonos por una confesión semejante. La pura forma exterior de la certeza inalterable es tan apreciada para algunas mentes, que no pueden renunciar explícitamente a ella. Dichas mentes la reclamarían hasta cuando los hechos pronunciasen de un modo patente su locura. Pero el camino más seguro es el de admitir que todos los modos de ver de efímeras criaturas, como los hombres, deben ser por necesidad provisionales. El más sabio de los críticos es un ser siempre variable, expuesto continuamente a ver mejor el mañana, y que sólo cree estar en la verdad porque la concibe de una manera provisional, relativamente al momento o a la época en que la piensa. Cuando frente a nosotros se abren nuevos horizontes de verdad, es ciertamente mejor que estemos en condiciones de contemplarlos sin que nos cieguen nuestras convicciones anteriores."

Como veis, al aplicar los métodos científicos al estudio del sentimiento religioso, James ha afirmado un antidogmatismo radical; al decir que no es posible alcanzar jamás ninguna verdad "inmodificable", sobre todo, en lo que respecta a cuestiones éticas, los métodos científicos evitan el peligro —históricamente comprobado— de perder un poco de verdad posible, por la pretensión de poseerla ya completa.

La verdad se va haciendo, incesante e ilimitadamente, en todos los dominios de nuestra experiencia. Los que suponen que existe alguna ciencia terminada, revelan ignorarla; es tan candorosa la tontería de los que creen

que las ciencias han resuelto todos los enigmas de la naturaleza, como la de quienes esperan adivinarlos sin estudiar previamente los resultados de las ciencias que con ellos se relacionan.

Los buenos métodos, que permiten evitar algunos de los errores en que incurrieron nuestros predecesores, son un camino y no un fin. Por ese camino podrá llegar la humanidad a la desaparición del dogmatismo. Dijimos que el dogma es una verdad infalible y un precepto fijo, sustentado en el principio de autoridad, y tenido por inmutable; las ciencias morales del porvenir no formularán verdades ni preceptos que tengan esos caracteres. El hombre que pretendiera poner sus opiniones fuera del contralor de la experiencia futura, revelaría carecer de las nociones más elementales del método científico.

Desde hace muchos años, insisto sobre la progresiva extinción del dogmatismo en las filosofías del porvenir, cada vez mejor cimentadas en los resultados perfectibles de la experiencia científica. "Las ciencias —he dicho— son impersonales. El principio de autoridad no puede ya imponer errores; la aplicación de los métodos científicos impedirá que el pensamiento futuro incurra en nuevos dogmatismos que obstruyan el aumento de nuestra experiencia y la formación natural de nuestros ideales." Por eso no concebimos las filosofías del porvenir como sistemas de verdades demostradas, sino como *"sistemas de hipótesis* para explicar los problemas que exceden a la experiencia actual y posible, concordantes, con las leyes demostradas por las ciencias particulares". Cualquier dogmatismo es enemigo de la verdad; concebir una filosofía científica *ne varietur,* como los dogmas teológicos y racionales, sería absurdo, pues la experiencia y las hipótesis se integran y se rectifican incesantemente: "*es un sistema en formación continua. Tiene métodos, pero no tiene dogmas; se corrige incesantemente,* conforme varía el ritmo de la experiencia". Por todo eso he creído legítimo interpretar la filosofía del porvenir, como "una

metafísica de la experiencia". Acaso pueda establecer su programa y su método dentro de algunos años, si vivo [1]; sus resultados definitivos, nunca, pues los concibo indefinidamente perfectibles.

VI. LOS RESULTADOS GENERALES DE LA EXPERIENCIA MORAL

Aplicad estas ideas a la ciencia que estudie la *experiencia moral* y comprenderéis exactamente lo que significará la *moral sin dogmas* del porvenir; no solamente sin dogmas religiosos, sino también sin dogmas racionales. Suponed que esa experiencia es distinta en cada sociedad humana y en cada momento de su evolución, y comprenderéis la inevitable *variación de los ideales de perfección moral* que los hombres construirán hipotéticamente sobre su experiencia incesantemente renovada.

La negación de formas-límites que contengan el natural desenvolvimiento de la experiencia moral será provechosa para el aumento de la moralidad efectiva entre los hombres. La vida social misma, múltiple y varia, incesantemente renovada, determina la transmutación activa de los juicios de valor que en cada momento y lugar constituyen las normas de la moralidad real; el bien y la virtud de ayer pueden no ser el bien y la virtud de mañana. ¿Por qué limitaríamos con dogmas rígidos el devenir de nuevas formas de la moral y del derecho, sin cesar renovadas en la experiencia social? ¿Podríamos ajustar el porvenir a moldes dogmáticos construídos sobre la experiencia del pasado? ¿Y si otrora fueron hipótesis legítimas podríamos sacrificar a ellas todas las posibilidades y las esperanzas que nacen de la experiencia actual y venidera? Nadie podría afirmar que los ideales morales han alcanzado ya sus

[1] Ver *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía.* — A. P.

fórmulas definitivas; nadie podría decir que la experiencia moral ha culminado en manifestaciones insuperables. ¿No puede el individuo aumentar su coeficiente medio de virtud, de dignidad, de libre iniciativa? ¿No puede en la sociedad desenvolverse más generosamente la solidaridad, la cooperación, la justicia? Es posible, decimos, mayor moralidad. Es posible; es necesaria. Y para alcanzarla no sirven ya los secos dogmas de la teología y de la razón. La experiencia social los desborda y los viola.

Pero es indispensable que distingamos el anti-dogmatismo del inmoralismo; sería absurdo y nocivo creer que la negación de los dogmas debe conducir al relajamiento de la moralidad; deseamos, precisamente, lo contrario. Los hombres deben apartarse de ellos, porque sin ellos pueden ser más morales, y no para dejar de serlo en la pequeña medida en que lo son.

Éste es, me parece, el sentido de la evolución moral, en la hora presente, en la minoría culta de la humanidad. No expreso aquí un deseo ni una teoría, sino un resultado que infiero del examen de la experiencia social. El proceso existe ya, bien pronunciado; es posible señalar su orientación y observar algunos signos inequívocos. Existen hombres que persiguen una más alta moralidad con entera independencia de todo imperativo dogmático.

Creo que de la ética contemporánea pueden inferirse cuatro conclusiones generales, independientes de todo dogmatismo. No son antecedentes, sino resultados de la experiencia.

1º *La naturalidad de la moral.* — La experiencia moral se desarrolla naturalmente en las sociedades humanas, como condicionamiento necesario de las relaciones entre el individuo y la sociedad.

2º *La autonomía de la moral.* — La experiencia moral no está condicionada por dogmas revelados ni

por dogmas racionales, tendiendo a emanciparse de ellos en el porvenir.

3º—*La perfectibilidad de la moral.* — La experiencia moral no está limitada por la revelación ni por la razón, se perfecciona en función de la experiencia social, tendiendo a adaptarse a sus condiciones incesantemente variables y renovando sin cesar los juicios de valor en que se fundan la obligación y la sanción.

4º—*La soberanía de la moral.* — La vida en sociedad exige la obligación social, y el cumplimiento colectivo de la justicia, como sanción social.

Para explicaros de qué manera estos principios se infieren de la experiencia moral misma, me apartaré, deliberadamente, de los métodos clásicos y librescos. No me ocuparé de discutir doctrinas, ni de argumentar con habilidad dialéctica, ni siquiera de exhibir la impresionante erudición con que a menudo se rellena la oquedad mental.

Estudiaré, genéticamente, un ciclo dado de experiencia moral: su apóstol, la sociedad en que actuó, su influencia inmediata, el eco lejano de sus doctrinas y el entroncamiento de éstas con otras similares de la ética contemporánea. Así, paso a paso, veremos concretarse las conclusiones enunciadas: la naturalidad, la autonomía, la perfectibilidad y la soberanía de la experiencia moral.

EMERSON Y SU MEDIO

I. Un moralista. - II. El ambiente puritano. - III. Channing y Emerson. - IV. Decepción de la moda filosófica. - V. El trascendentalismo. - VI. Geografía moral de los Estados Unidos. - VII. Sarmiento y Horacio Mann. - VIII. La vida en Concord. - IX. Emerson y Sarmiento.

I. UN MORALISTA

La vida, las doctrinas y la acción social de Emerson, nos permitirán comprender que la moralidad humana puede expandirse sin la tutela de dogma alguno; más aún, la subordinación de la moralidad a los dogmas que suelen complicarla es un obstáculo constante al libre desenvolvimiento de nuestra experiencia moral. El camino del error no es el que mejor conduce a la virtud.

Con las palabras finales de su expresivo ensayo sobre *La soberanía de la moralidad* —palabras vagas, es cierto, como de poeta— Ralph Waldo Emerson sugiere, en pocas líneas, el múltiple sentido místico y optimista, social y humano, natural y panteísta, que en sus rebeldías de estudioso, en su acción de reformador y en sus lirismos de poeta, nos permite reconocer uno de los moralistas más intensos del siglo XIX. Escuchadlas: "El hombre que se ha acostumbrado a mirar la extrema variabilidad de su condición, a manejar con sus propias manos sus bienes, sus relaciones y sus opiniones, a remontarse hasta el principio de todas las cosas en busca de la Ley Moral, ese hombre ha eludido las asechanzas del escepticismo; cuanto hay de más conmovedor y sublime en nuestras relaciones, en nuestra felicidad y en nuestras desdichas, tiende realmente a elevarnos

hasta esa vida excelsa, y, si es posible llamarla así, sobrehumana".

Moralista intenso, dijimos, aunque no creador, Emerson pertenece a la familia de los hombres representativos, en el sentido más riguroso del concepto; no es posible estimarlo sin conocer el medio social y religioso en que se desenvolvió. La simpatía que inspira no es provocada solamente por sus escritos, sino por la acción de su vida entera, actuante como una levadura de renovación moral en el ambiente anglo-americano; persisten hasta hoy en la orientación ética de su raza, perfeccionándose incesantemente, algunas direcciones básicas por él impresas o representadas.

Emerson, más apóstol que doctrinario, no ha escrito página alguna que por su rigor razonante nos evoque las luminosidades, a veces frías, de un Spinoza o de un Kant; pero tal como fué, imaginativo y nebuloso, supo condensar en sus palabras ese calor de metal candente que, en todo tiempo, ha polarizado en innumerables afirmaciones positivas la secular experiencia religiosa de la humanidad. Fué moralista porque intentó salvar la moral del naufragio de los dogmas que la complicaban; fué moralista porque infundió a toda una época la idea-fuerza del deber humano, cuando vió decrecer la creencia supersticiosa del deber sobrenatural; fué moralista —sobre todo— porque vivió en armonía con los principios que tuvo por mejores. Sabéis que es la mayor de las inmoralidades predicar a otros las virtudes que no se practican, según el risueño consejo de los teólogos: "haz lo que te digo, no lo que hago".

Por eso no está en la historia de las religiones el puesto de Emerson, sino en la historia de la ética. Porque la característica fundamental de su pensamiento, no obstante expresarlo en forma de calurosos sermones, fué, precisamente, independizar la conciencia moral de la humanidad de todo dogmatismo teológico, demostrando que la moralidad, como fenómeno autónomo, es un re-

sultado espontáneo de la naturaleza y de la vida en sociedad.

Por estas palabras, en que he procurado dar una primera y aproximativa impresión del pensamiento emersoniano —que luego analizaremos y miraremos fructificar— fácil es advertir que su anhelo de emancipar la ética de la religión le condujo a concebir una verdadera religión natural de la moralidad, acentuadamente mística, profundamente panteísta, fervorosa por acrecentar la bondad y la dicha en el individuo y en la sociedad: concebidos el uno y la otra, como instrumentos y fines, a la vez, de toda vida intensa y ascendente.

II. EL AMBIENTE PURITANO

El emersonismo, sin conocer el ambiente moral en que floreció, es difícil de comprender; no me propongo, en efecto, llegar a un juicio lógico sobre las doctrinas de un teorizador, ni siquiera a un juicio filosófico sobre la magnitud de un esquema metafísico. Esos aspectos varios de la crítica, unas veces más literarios y otras más eruditos, no bastan, en mi sentir, para comprender el significado de una nueva orientación de sentimientos sociales, que, en el caso particular, me parece lo más fundamental del emersonismo. Hay que buscar lejos, en la genealogía de su raza, los gérmenes que determinan su aparición.

Un nuevo sentido fué impreso a los ideales de la sociedad humana por los puritanos que buscaron su primer refugio en Holanda, antes de emigrar a la América del Norte: cuando los disidentes de la Iglesia Anglicana, inspirados por John Robinson, fundaron en Leyden su Iglesia propia (1608), estaba ya fijado el espíritu que los peregrinos de la *Mayflower* transportarían allende los mares, para fundar su Iglesia en Plymouth (1620). El primer destierro en Holanda en-

gendró condiciones de vida incompatibles con la intolerancia y el egoísmo; las últimas palabras con que Robinson despidió a los que emigraban fueron recomendaciones de austera rigidez en la conducta y de bondadosa flexibilidad en la doctrina: ninguna revelación divina podía tenerse por completa y definitiva; ni Cristo impedía escuchar a Lutero, ni éste a Calvino, ni éste a otros que trajeron un buen mensaje a los hombres... Y así como los puritanos creían ser los elegidos de la cristiandad, los emigrantes a Nueva Inglaterra se creyeron, a su vez, los elegidos del puritanismo.

Sus colonias fueron una comunidad, en el doble sentido religioso y social. La lucha contra la naturaleza fué, en los primeros años, ruda. El cristianismo, más que un culto de lo sobrenatural, fué para esos hombres un vínculo espiritual de solidaridad; y, poco a poco, ellos se acostumbraron a dar un sentido esencialmente cívico a los deberes evangélicos. La comunidad fué el objeto esencial de la devoción; todas las virtudes fueron públicas. Nadie se preocupó de los problemas dogmáticos que en Europa agitaban el mundo religioso; ellos no habrían tenido ninguna aplicación al mejoramiento de la vida humana en las colonias. "La inquisición católica está siempre inquieta de lo que se piensa; la inquisición puritana, de lo que se hace". Las diferencias de moralidad residen en las costumbres; no dependen de los preceptos verbales, ni siquiera de las intenciones.

La exaltación mística tenía un profundo sentido político e implicaba un ardiente afán de justicia. La sociedad, reconociendo como único derecho el que emanaba de la ley divina, excluía, por eso mismo, todo privilegio y todo abuso humano; el gobernante y el pastor no eran intermediarios entre los hombres y la divinidad, sino funcionarios doblemente responsables ante los unos y ante la otra. Y, sobre todo, como lo recordaría dos siglos después el propio Emerson, la intensidad del esfuerzo para construir de raíz una sociedad nueva en

una naturaleza casi virgen, fué creando resortes morales vigorosos, que el tiempo no lograría enmohecer. Todo el que hizo bien y fué virtuoso, cumplió, sólo con eso, su deber moral para con sus semejantes y con la comunidad.

Mezcla de estoicismo ingenuo y de trágico sentimiento del deber fué, en su primera época, la moral de los puritanos. Fuera del trabajo tenaz, la austeridad fué su norte; y desde el primer día surgieron en todas partes colegios y escuelas para que se transmitiera a los descendientes una rígida educación moral, junto con los conocimientos indispensables para multiplicar el valor social del hombre.

Era la ética de una raza futura, de la raza europea modificada al adaptarse a una naturaleza extraña, creando una variedad étnica y una sociedad distintas. Y la experiencia moral, fundada en postulados esencialmente religiosos en el país de origen, fué adaptándose a condiciones humanas independientes de lo sobrenatural, persiguiendo siempre más la virtud y preocupándose escasamente del dogma, pensando tanto menos en las sanciones del cielo cuando más grande era el mérito reconocido a las virtudes desarrolladas en la tierra.

Había cierta candorosa simpleza en esos místicos de la Nueva Inglaterra que ignoraban el fasto de las cortes, el refinamiento de las maneras y la agudeza de los pícaros; pero había, por eso mismo, otra moral, sin intrigas, sin hipocresías, sin picarismo.

A medida que creció la colonia, hasta formarse los Estados que al fin se apartaron dignamente de su metrópoli, la severidad primitiva sufrió algunos quebrantos: nuevos inmigrados llegaron con otros sentimientos; fué filtrándose la Iglesia anglicana con sus intolerancias; las fuerzas morales del puritanismo primitivo atenuaron su tensión inicial; y hubo momentos, a fines del siglo XVII, en que parecía apagarse aquel fuego de hogar que habían encendido, con uniforme temperatura moral, las comunidades de Plymouth y de Boston.

La independencia nacional, el enciclopedismo, la Revolución Francesa, la crisis política y social europea, el liberalismo, todo se sumaba para comprometer la estabilidad de las tradiciones religiosas; el desarrollo del anglicanismo, que pretendía tener autoridad metropolitana, creaba en el siglo XVIII conflictos dogmáticos antes desconocidos, que encubrían, simplemente, la ambición temporal de la Iglesia anglicana, deseosa de conseguir en su esfera la misma influencia política y social que la romana mantenía secularmente en las naciones católicas.

Fué el resultado de ello una crisis de disputas e intolerancias, hasta entonces poco frecuentes; pues las que antes hubo, adviértase bien, desde el cismatismo de Roger Williams hasta las persecuciones a los cuáqueros y los presbiterianos, tenían, en el fondo, un significado político y social concreto, en que la herejía era concebida, esencialmente, como un peligro práctico contra la cohesión y la estabilidad social. Desvanecido el peligro, terminaba la lucha; la experiencia, y no la teología, era el juez último en aquella sociedad cuyo organismo religioso era un simple instrumento de la organización civil.

A fines del siglo XVIII el problema cambió. Las Iglesias americanas acentuaron su carácter nacional y antidogmático, dando mayor importancia a la conducta moral que a los principios teológicos. Pronto, en las mismas colonias del centro, el metodismo llegó a pesar sobre la Iglesia presbiteriana, imponiendo el rigorismo moral sobre el rigorismo teológico, las orientaciones americanas sobre las supersticiones europeas. En 1783 el Sínodo presbiteriano se vió en el caso de declarar "solemne y públicamente, que siempre ha aborrecido y aborrece todavía los principios de intolerancia". Los metodistas, no teniendo dogmas propios y persiguiendo una intensificación moral de todos los cristianos, sin Iglesia propiamente dicha, prosperaron rápidamente en las colonias del centro, sin romper con la Iglesia anglicana. En las del norte, el congregacionalismo puritano, entendido siempre como una religión cívica, seguía tolerante en materias dogmáticas; los feligreses juzgaban a los ministros por su conducta y no por su teología; su vida diaria daba la medida de su capacidad para el ministerio, siendo frecuente que los pastores de una Iglesia fuesen invitados a predicar ante los feligreses de otra, acostumbrándose todos a estimar las virtudes de los hombres, independientemente de sus discrepancias teóricas sobre el fundamento de sus credos.

Debemos ver el antecedente natural del emersonismo en la evolución, esencialmente práctica, del puritanismo en Nueva Inglaterra; la exaltación del celo religioso tuvo siempre un sentido cívico y conducía al cumplimiento del deber social, ya que la sociedad misma era concebida como una manifestación de la voluntad divina, actuante de una manera fatal e ineludible.

Las mismas crisis de fanatismo religioso tenían ese sentido práctico; Edwards, en 1734, había estremecido a los puritanos con sus sermones, determinando una vuelta al rigor moral; simultáneamente, en 1740, la renovación metodista se acompañaba de una crisis análoga en las colonias del Sud. ¿Era una mayor obsecuencia a los dogmas lo que se perseguía? De ninguna manera. El objetivo de la exaltación fanática eran las costumbres, la conducta, la acción; Edwards, como sus predecesores, los congregacionalistas Hoocker y Schepard, daba a la doctrina un sentido de exaltación de la energía personal para vivir una vida conforme a la moralidad estricta; así la expuso en su obra *Libertad de la Voluntad,* cuyo carácter más singular es el desdén por el libre albedrío metafísico y la concepción de la libertad como el poder para obrar de acuerdo con nuestros principios de acción. Esa determinación de la conducta humana constituía en su sentir la necesidad suprema, y fuera de ella no había virtud ni vicio, sino conducta absurda; la libertad por contingencia parcíale enemiga de toda energía actuante, en cuanto

libraba al azar y al accidente la firme continuidad de la conducta. Señalemos, desde ya, que ese punto de vista es el mismo que reaparecerá en Henry James, en Emerson y más tarde en el pragmatismo: "Para todo el que tiene un fin, una misión o una fe, la libertad consiste en la posibilidad de consagrarse íntegramente al servicio de ese fin; la libertad es el poder, que tiene el móvil principal, de desprenderse de los otros móviles secundarios o subordinárselos; libertar la personalidad significa emancipar los desos que le son intrínsecos de los deseos que contrarían sus desenvolvimientos". Y eso mismo, en el fondo, expresaría más tarde Emerson en una proposición concisa. "La vida es libertad en razón directa de su intensidad."

Estas orientaciones prácticas permiten comprender que el presidente del colegio de Harvard llegara a declarar en 1772, que "no debía imponerse ningún credo o profesión de fe, bajo pena de castigo eterno". Algún pastor se negó a predicar sobre la Trinidad; otros definían el cristianismo como "el arte de vivir virtuosa y piadosamente". Y mientras los anglicanos se indignaban por ese desprecio del dogma, poco a poco, a la sordina, sin que nadie advirtiera en su origen el movimiento, muchas iglesias fueron declarándose *unitarias*. Cuando se produjo, en 1815, la controversia sobre la Trinidad, resultó que los más de los pastores no creían en la divinidad de Cristo y hacían profesión de liberalismo, sin que hubiera decaído por ello su celo en la edificación moral. La herejía dominaba y se había desenvuelto sin ruido, durante cuarenta años, al amparo del sensato espíritu puritano que había hecho de la religión una moral antes que una teología.

Dentro del unitarismo aparece en escena Emerson. Querer comprender los escritos de éste sin conocer el espíritu de aquél, es como estudiar una planta por sus hojas disecadas en un herbario, si verla en la naturaleza, bajo la luz del sol, entre la humedad de su atmósfera. Y esto que decimos de un moralista, podemos

repetirlo de todos los pensadores y filósofos; la historia de la filosofía, en muchos de los tratados circulantes, es una abstracción falsa e ininteligible, por cuanto estudia las doctrinas de ciertos hombres olvidando que éstos vivieron en un ambiente social, político y religioso determinado. La historia de la filosofía es absolutamente incomprensible sin la historia política y religiosa; para comprender a un filósofo hay que saber cuándo, dónde y para quién escribía, cuál era su posición en la política de las ideas. Parece olvidarlo la especie híbrida de los eruditos sin inteligencia, que barajan nombres de doctrinas sin sospechar que ellos carecen de sentido, o lo tienen contradictorio —palabras, palabras, palabras—, si no se les estima en función del medio y como expresiones de una actitud personal, no teórica ni abstracta, sino militante y social. Y es el caso más típico de ello todo lo que la crítica europea escribió sobre el pragmatismo, cuando lo formuló Pierce y lo difundió James; a pocos se les ocurrió que ésa era la expresión doctrinaria de una ética sin dogmas constituída como resultado natural de la experiencia social.

III. CHANNING Y EMERSON

De padres a hijos, durante muchas generaciones, los Emerson habían sido pastores de las iglesias puritanas. William, padre del moralista, figuró entre los hombres más liberales de su tiempo, y fué pastor de la Primera Iglesia Unitaria de Boston; en esta ciudad, el 25 de mayo de 1803, nació Ralph Waldo, cuya infancia transcurrió en un ambiente doméstico de exquisita cultura y severa moralidad. Huérfano a la edad de ocho años, dos mujeres, su madre y su tía, dirigieron su educación y plasmaron su carácter, imprimiéndole un sello de estoico optimismo. Se cuenta que a los diez años componía poemas y que a los once escribía en griego y tradujo en verso una bucólica de Virgilio; es seguro que

a los diecinueve se graduó en el Colegio de Harvard, lo que le entreabrió el doble camino de la escuela y de la Iglesia. ¿La Iglesia? Evidentemente, la Iglesia, como todos sus abuelos; y la Iglesia unitaria, como su padre.

Pasaba ella por una crisis. Las reservas antidogmáticas de los pastores unitarios estaban a la orden del día; los de otras Iglesias acusábanlos abiertamente de irreligiosidad, a veces de ateísmo. No se apartaban del cristianismo porque deseaban la unidad de las Iglesias cristianas, su armonía independiente de todo dogma; para ello se resignaban a continuar en sus ministerios, sin provocar polémicas ni cismas, callando sus disidencias más radicales en homenaje a la paz religiosa. Aquello, en efecto, no era otra cosa que el liberalismo inspirado en los enciclopedistas; por más que siguieran llamándose Iglesias unitarias, eran sociedades de libres pensadores cristianos. Los ortodoxos hablaron de la "hipocresía unitaria", escandalizándose de su "religión sin doctrinas". Era tarde. Cuando Emerson estuvo en condiciones de ser pastor, el unitarismo había triunfado; en 1823, dice Becker, "todos los hombres de letras de Massachussets eran unitarios; todos los admiradores y profesores del Colegio de Harvard eran unitarios; todo lo que se distinguía por el rango, la fortuna y la elegancia, se apiñaba en las iglesias unitarias; los jueces del tribunal eran unitarios y producían sentencias que perturbaban la organización eclesiástica tan cuidadosamente establecida por los Padres Peregrinos". En ese momento vióse Emerson en el trance difícil de tener que decidir acerca de su propia vocación.

El personaje central del unitarismo era, entonces, William Ellery Channing, nacido en Newport, en 1780. Desde 1803 había ocupado un ministerio en la Federal Street Church, de Boston, llamando la atención por la elocuencia y profundidad de sus sermones; aunque en 1812 se produjo la separación entre las dos ramas de la Iglesia congregacional, sólo en 1819, en un sermón pronunciado en Baltimore, expresó su disconformidad con los tradicionalistas y se plegó definitivamente al unitarismo, de que fué luego el más eminente propagandista y escritor. En la fecha de graduarse Emerson (1822), Channing visitaba el Viejo Mundo; al regresar, en sus *Remarks on a National Literature* (1823), proclamaba ya la necesidad de que América se emancipara intelectualmente de Europa. Channing es el representante de un misticismo pragmatista, en que la acción constituye el centro mismo de la moralidad y en que las virtudes se miden por sus resultados sociales. Su credo religioso contiene elementos de un neto panteísmo, y Dios aparece como un supremo Bien, en que están refundidas las cualidades que en los hombres llamamos virtudes; la divinidad es para él una abstracción ética de la humanidad y con razón se ha interpretado su pensamiento como un verdadero "antropomorfismo moral". La conciliación del sentido práctico y del misticismo idealista es una de sus preocupaciones; entendiendo que la independencia moral es más fácil y completa cuando se tiene la independencia económica, estimula todo esfuerzo individual y social para adquirirla. Boston se liberalizó al enriquecerse; la comunidad de intereses educó a los hombres a soportar las divergencias de opiniones. La actividad intensa fué la mejor escuela de tolerancia.

Hasta 1830 era Channing el eje de esa gran evolución ética; Emerson y los trascendentalistas son, si no sus discípulos, sus continuadores. Channing convirtió en doctrina lo que se venía desenvolviendo como una tendencia instintiva: hacer de la religión una moral social. Su escenario fué el unitarismo, cuyo único dogma fué no tener ninguno. Cuando fundó, en 1813, el *Discípulo Cristiano,* comenzó declarando que los fundadores no estaban de acuerdo sobre la divinidad de Jesús, pero que lo estaban sobre la necesidad de asociar los esfuerzos de todos los cristianos movidos por una idéntica piedad natural. Su religión era lo contra-

rio de una secta; no teniendo dogmas, poco le interesaba el proselitismo. Las ciencias morales y religiosas entraban en el campo de las ciencias sociales; el unitarismo no quería atraer a nadie mediante doctrinas metafísicas, sino ensanchando para todos el campo de la acción enérgica y fecunda. La Iglesia unitaria, tal como Channing la concebía, era una mutualidad para el perfeccionamiento moral de los individuos, una comunidad solidarista para la acción social.

Su espíritu liberal y tolerante, encaminado a reducir el cristianismo a una moral evangélica, reapareció en Emerson y en los trascendentalistas; se le agregaron, sin embargo, nuevos elementos: fuertes influjos sansimonianos y fourieristas, con una vehemente inquietud de reformas sociales.

Bajo estas ideas, dominantes en su medio, Emerson había estudiado en la *Divinity School*, ordenándose como colega de Henry Ware en la Segunda Iglesia Unitaria de Boston (1829).

Aunque predicador elocuente, Emerson no fué seducido por la tentación del éxito; no tenía verdadera vocación para la cátedra sagrada, a la que había llegado profesionalmente o por necesidad. Las rutinas del culto le parecían incompatibles con el espíritu liberal del unitarismo; no llegó a decir abiertamente que era una "hipocresía" conservar fórmulas y preceptos a los que ya no se atribuía ningún valor ideológico, pero su conciencia moral le mostró como un delito, como el más grave de los delitos contra la propia dignidad, seguir fomentando en los demás las supersticiones y errores en que uno mismo ha dejado de creer. Emerson tuvo la mayor de las virtudes intelectuales: la lealtad para consigo mismo; pensó, sin duda, como todos los hombres verdaderamente dignos, que es una vileza disfrazar su pensamiento para acomodarlo a las dos formas sociales del error que conspiran contra la verdad:

el tradicionalismo, que es el sistema ideológico de las clases privilegiadas, y la moda, que es el sistema de los que carecen de ideas propias.

Emerson no era animal doméstico, ni servidor de los poderosos, ni arrullador de las rutinas ajenas, ni rutinario él mismo; no tenía la docilidad necesaria para acatar dogmas y repetir prácticas tradicionales, que el estudio le demostraba falaces o absurdas. El credo que sus antepasados recibieron de Calvino le pareció insostenible frente al espíritu científico que había animado al enciclopedismo y a la ideología, y también frente al idealismo romántico que comenzaba a agitarse contra la restauración católica promovida por la Santa Alianza. En esa hora dió el primer paso hacia su emancipación intelectual. La herencia le daba un temperamento místico, pero su educación le condujo a contemplar la religiosidad como un sentimiento interior y subjetivo; al mismo tiempo el cristianismo fué pareciéndole, cada día más, un sistema de educación moral que era necesario desligar de todas las superfetaciones con que las Iglesias lo habían apartado de su primitiva y sencilla significación.

Pastor de una Iglesia que ya no aceptaba el dogma de la divinidad de Cristo, Emerson creyó que su conciencia le impedía mantener la ceremonia de la comunión, cuya absurdidad parecíale evidente dentro del unitarismo; y como pensó, así obró. En 1832 devolvió a sus feligreses el ministerio que le habían confiado, serenamente, con espíritu bondadoso y fraterno, conservando con las iglesias unitarias una sólida amistad y actuando con ellas en todas sus iniciativas de educación social.

Educados en una tradición religiosa distinta, os parecerá singular sin duda, que puedan llamarse Iglesias *cristianas* las que niegan la divinidad de Cristo; nada más natural, sin embargo. Sabéis muy bien, por vues-

tros estudios de filosofía e historia de las religiones, que los dogmas son el resultado de una lenta elaboración en el seno de las Iglesias. Las revelaciones o inspiraciones primitivas son transmitidas oralmente, hasta que alguien las escribe a su manera; convertidas en libros, circulan y se modifican arbitrariamente; al fin las Iglesias, comprometidas por sus contradicciones, eligen como verdaderas las más adaptadas a las creencias e intereses del momento. Este proceso, bien demostrado ya en la formación de los dogmas judíos, cristianos, árabes, etc., se repitió con el dogma de la Trinidad, que los unitarios no aceptan.

La primitiva tradición apostólica, la de los Doce, no contiene suposición alguna acerca de la divinidad de Jesús; los que habían escuchado a Pedro, a Juan y a los otros humildes galileos elegidos para anunciar la inminente venida del mesías esperado por el pueblo de Israel, debieron sorprenderse cuando un griego fariseo, Pablo, comenzó a traducir de muy personal manera las nociones sencillas que aprendiera en Damasco. De Pablo pasó a la tradición la costumbre de decir indistintamente Padre, Hijo o Espíritu, al referirse a Dios; el redactor del cuarto evangelio coadyuvó involuntariamente a la obra, formándose poco a poco el dogma de la Trinidad, que fué definitivamente impuesto, siglos después, por Agustín. Bajo la fe del "Símbolo de Atanasio", cuya redacción es evidentemente apócrifa, se introdujo entre los artículos de fe de la Iglesia romana, sin ser aceptado por los griegos ortodoxos, que tampoco aceptan el "Símbolo de los Apóstoles", igualmente apócrifo, limitándose a confesar el "Símbolo de Nicea", que no es del concilio de Nicea sino del concilio de Constantinopla.

La singular interpretación de tres personas distintas constituyendo un solo Dios verdadero, en que nunca pensó Jesús ni los primeros cristianos, fué repetidas veces negada en la Edad Media, por teólogos y obispos, recrudeciendo esa herejía en la época de la Reforma;

ella costó la vida a Miguel Servet, que, escapando de la persecución católica, fué a morir en los quemaderos calvinistas. El antitrinitarismo prosperó en Inglaterra y tuvo adeptos en todos los países, entre las clases ilustradas, aunque llegó a ser crimen de herejía y castigado con la pena de muerte. El progreso general de la cultura en el siglo del enciclopedismo trajo mayor tolerancia; en 1778, un pastor anglicano se atrevió a inaugurar una capilla unitaria, desenvolviéndose el vasto movimiento cristiano antitrinitario en que aparecen actuando Channing y Emerson. Como veis, no carecían de razones históricas para creer que su doctrina era la más *cristiana,* la más conforme con la predicación de Cristo.

IV. DECEPCIÓN DE LA MODA FILOSÓFICA

Doblemente romántico, por su temperamento y por su edad, Emerson sentía "el mal del siglo" que, en 1830, era la moda entre la juventud literaria de Europa. La política y la religión determinaron por ese tiempo la actitud filosófica de los jóvenes intelectuales que, por falta de estudios ponderados, carecían de ideas propias sobre las cuestiones que los filósofos estudian. La Revolución Francesa, cuyo espíritu representaran sucesivamente los fisiócratas, los enciclopedistas y los ideólogos, había cerrado su primer ciclo con la caída de Napoleón; la Santa Alianza acometía ya la restauración del antiguo régimen, volviendo por los privilegios de la reyecía y de la Iglesia, al mismo tiempo que desterraba el espíritu liberal revolucionario, persiguiéndolo severamente.

Contra la restauración difundióse el movimiento romántico, cuyas raíces han remontado algunos hasta aquella época del idealismo alemán conocida por *Sturm und Drang*, palabras pálidamente traducidas por "Tempestad y Osadía"; los escritores de ese período tenían una ilimitada confianza en sí mismos y una visible

exaltación de su personalidad que los llevaba a considerarse como renovadores absolutos y a llamarse la generación de los "genios originales". Rousseau y Goethe dieron alas a esta doble corriente sentimental y naturista, creadora durante medio siglo de algunas obras maestras imperecederas, pero sin verdadero contenido ideológico; sus características esenciales fueron la falta de claridad, de medida y de armonía; su único método, el espontáneo esparcimiento de las tendencias sentimentales.

Conocéis la historia del romanticismo. Conocéis también la del eclecticismo, traducción muy rebajada del idealismo filosófico alemán; fué un compromiso cómodo para desenvolver en Francia una política universitaria liberal, evitando las imputaciones de materialismo que la restauración clerical había difundido contra la enciclopedia y la ideología. Ese espiritualismo ecléctico, como todas las modas similares que de tiempo en tiempo se repiten, era una simple componencia de profesores —no de filósofos— que hacían carrera en el mundo renunciando a toda verdad peligrosa en homenaje a las opiniones medias difundidas en la sociedad semiculta, representada por la clase gobernante. Podéis leer sobre este episodio culminante de la retórica pseudofilosófica el agudísimo libro de Taine, y sobre su cabecilla Víctor Cousin el magnífico ensayo biográfico de Jules Simon. Sabido es que si el romanticismo engendró obras maestras literarias, el espiritualismo de los eclécticos no produjo ninguna filosofía; oradores interesantes arrullaban o entusiasmaban a los auditorios con hermosos discursos e imperscrutables metáforas, bastándoles para ello no plantear ningún problema claro y concreto ni chocar en lo restante con esa vanidad humana que cree en la posibilidad de saber sin estudiar, adivinando. ¿Y quién renuncia a creerse capaz de adivinar lo que no tiene el coraje de estudiar? ¿Cuántos prefieren la fatiga de meditar muchos años un problema filosófico, o todos si su vida es larga, a la dulce ilusión de que su "espíritu" o su "intuición" es bastante aguda para resolverlos "por pálpito" personal, ya que nadie se atreve en nuestros días a contar que ha recibido "revelaciones" de la divinidad?

De esa manera, los eclécticos "hicieron literatura" sobre cuestiones filosóficas inaccesibles a la imaginación no ilustrada y a la cultura superficial. La literatura y la erudición son admirables cuando producen los géneros literarios o históricos en manos de un Musset o de un France, de un Taine o de un Renán; pero son fuentes de ilusión y de error cuando se emplean como único método para adivinar verdades, o cuando inducen a creer que todas las verdades pudieron ser definitivamente conocidas por grandes adivinos que no sabían estudiarlas. La verdad —como expresión abstracta de todas las verdades parciales— está en formación continua. Aunque los resultados de quienes la investigan sean relativos y perfectibles, es seguro que cada siglo, cada lustro, contribuye a su formación, depurándola de algún error; sólo asentándose sobre la base de una experiencia que crece incesantemente, podrá la metafísica del porvenir aumentar la legitimidad de las hipótesis con que el hombre se atreve a descifrar lo mucho desconocido que aún queda en la naturaleza.

Convenía detenernos un momento sobre el sentido político y la variedad filosófica del espiritualismo francés para comprender el desencanto de Emerson, hombre leal y estudioso, ante la moda retórica reinante en la filosofía europea. Sus biógrafos concuerdan en decir que su viaje a Europa (1832), lleno para él de atractivos literarios —la Italia de los románticos y la amistad de Coleridge, de Quincey, Wordsworth, Carlyle y otros—, le produjo una honda decepción filosófica. Espíritu práctico y americano, comprendió probablemen-

te que las disputas doctrinarias eran simples disfraces políticos; el decaído escolasticismo francés era el clericalismo de la restauración, el eclecticismo floreciente era el liberalismo burgués, el sansimonismo que asomaba era el renacimiento del espíritu revolucionario. De regreso a su patria, Emerson volvió a la tribuna, como conferencista laico, más decidido que nunca a predicar la necesidad de una educación moral independiente de todo dogma religioso y de todo sistema metafísico. Para preparar sus discursos se apartó del tumulto urbano de Boston y buscó un tranquilo refugio en Concord, donde transcurrió casi todo el resto de su existencia. La vida simple y las costumbres modestas, la contemplación incesante de la naturaleza, la visión del cielo y la auscultación del bosque, el trato exclusivo de personas agradables, infundiéronle ese doble sentimiento de anarquismo optimista y de panteísmo místico que fué dominante en sus primeros ensayos. La personalidad de Emerson, casi completa ya, no tardó en encontrar la nota social, con que se integró definitivamente.

V. EL TRASCENDENTALISMO

Mientras los eclécticos franceses mantuvieron su bandera espiritualista como enseña de lucha contra la restauración borbónica, las simpatías del pueblo y de los literatos románticos estuvieron de su parte. La revolución de 1830, con el triunfo de los Orleans y el advenimiento de Luis Felipe, señaló su entrada al "oficialismo" y el comienzo de su impopularidad. Viniendo a cuentas, el liberalismo revolucionario advirtió que la nueva dinastía, aunque menos reaccionaria que la caída, estaba lejos de ser la continuadora de los principios del 89; y poco a poco, frente al eclecticismo oficializado que decaía, los portavoces de los partidos radicales fueron plegándose al sansimonismo, renovado en consonancia con el espíritu de Condorcet, es decir, del ideologismo en su aspecto integral.

La palabra de orden fué *filosofía social*, sistema de ideas útil para la justicia y la solidaridad humanas, con un programa esencialmente optimista y lírico, nacionalista a pesar de su humanitarismo, puramente político no obstante sus divagaciones filosóficas. En 1835 era Pierre Leroux su propagandista más influyente.

Esta nueva corriente ideológica llegó casi simultáneamente a las dos Américas, engendrando en Boston un movimiento social famoso, cuyo centro fué el *Club de los Trascendentales,* y en Buenos Aires un germen similar que ahogó la restauración clerical de Rosas, la *Joven Argentina;* sabido es que en otros países del continente, poco después, nacieron sociedades de análoga inspiración. Emerson y Echeverría fueron el alma de esas agrupaciones, constituídas respectivamente en 1836 y 1837, ignorándose la una a la otra, pero alentadas por idénticos principios.

Las dos imitaban el tipo de las sociedades cerradas, cuyo modelo era la *Joven Italia;* las dos se proponían reformar la sociedad en que actuaban; las dos dedicaban preferente atención al estudio de los problemas económicos; las dos afirmaban la necesidad de marchar hacia la democracia y acabar con los privilegios tradicionales; las dos declaraban ser cristianas y ponían la moralidad como condición intrínseca del progreso social. Es innecesario insistir en que cristianismo significaba en Boston lo contrario de dogmatismo protestante y en Buenos Aires lo contrario de dogmatismo católico; era, en ambas partes, un liberalismo adverso a la religión imperante: como el cristianismo de Saint Simon y de Leroux.

El movimiento norteamericano y el argentino tuvieron un claro sentido nacionalista, insistiendo ambos en la necesidad de adaptar su acción al medio social, prescindiendo de fórmulas elaboradas en Europa y sugeridas por la observación de ambientes muy distintos de los

americanos. En esto, por falta de ilustración histórica o por ingenuo patriotismo, desearían ver muchos críticos una expresión de americanismo y un deseo de originalidad; esa ilusión se disipa cuando se estudia la filosofía política del radicalismo europeo, precedente a la revolución de 1848. Desde los célebres *Discursos a la nación alemana* de Fichte, pronunciados en 1808, planteábase en todos los pueblos europeos el problema de regenerar las nacionalidades y educar a la juventud en principios sociales más firmes que los anteriores, pues el fracaso de la revolución del 89 se atribuía a que las naciones no estaban capacitadas para adoptar el nuevo régimen. Por eso cada extrema izquierda nacional, sin olvidar su poco de retórica acerca del humanitarismo y la fraternidad universal, se preocupaba intensamente del bienestar interno de su país e inscribía en su programa reformas éticas y económicas esencialmente nacionales.

Por ignorar ese influjo sansimoniano —o por no confesarlo— los comentaristas del movimiento de los *Trascendentales* lo presentan como una exaltación reformista puramente autóctona, que minaba todas las tradiciones: el gobierno, la familia, la Iglesia, la escuela; todo lo que en Francia preludiaba a la revolución del 48; todo lo que en forma prudente está repetido en el *Dogma Socialista* de nuestro Echeverría.

Adviértase bien la uniforme significación histórica y política de esas expresiones americanas del "romanticismo social": el sansimonismo termina en Europa con la revolución del 48, el *Club de los Trascendentales* deja de reunirse en 1850 y los afiliados de la *Joven Argentina,* dispersados por la Restauración de Rosas, terminan su ciclo de propaganda liberal con el levantamiento de 1851 y la caída de la dictadura.

En torno del trascendentalismo se mueve la generación liberal norteamericana, teniendo por cabezas a Channing y Emerson, rodeados por David Thoreau, el poeta naturalista, por Ripley, Margaret Fuller, Parker, Bancroft, Hedge, Bartol, Brownson, Peabody, Cranch,

Follen y los Channing "juniors". El hombre de acción, el motor del *Club,* era Amós Bronson Alcott, el espíritu más equilibrado y menos literario del grupo, exactamente como fué Juan B. Alberdi el verdadero empresario de nuestra *Joven Argentina.*

Emerson, sensible en esa época a la exaltación militante, se plegó a los *Trascendentales,* les prestó su nombre, les dió sus consejos y dirigió su famosa revista *The Dial.* Es indudable que sus amigos eran un tanto comprometedores; Emerson mismo comentó más tarde sus fantásticos excesos, en páginas llenas de risueñas bonhomías. Del sansimonismo cayeron muchos en el fourierismo, fundando comunidades falansterianas que subsistieron poco tiempo: la *Brook-Farm* fué famosa. "Es algo único en la historia del mundo", dice un narrador de ese ensayo comunista en que aparecen exaltados, al mismo tiempo, el cristianismo social y el individualismo anarquista. Los hombres y las mujeres más ilustrados del país entregáronse a roturar la chacra y a menesteres domésticos, al mismo tiempo que enriquecían la cultura nacional con producciones de calidad superior; según Emerson, "todo lo investigaron; lo necesario, lo simple, lo verdadero, lo humano, trepándose a la cima que domina la historia del pasado y del presente".' El respeto escrupuloso de la libertad individual se armonizaba allí con el interés colectivo de la comunidad, sin que se advirtiese la necesidad de coacción alguna para que todos cumplieran su deber, y muchos bastante más que el deber mismo, el sacrificio. ¿Qué los impulsaba? Un ideal: la concepción de que era posible organizar la sociedad humana en tal forma que fuesen proscriptos el privilegio y la holgazanería, la política y la mentira, los dogmas y las supersticiones, el convencionalismo y la injusticia. Ideal nobilísimo, si los hay; ideal cien veces renovado en la historia del último siglo; ideal lejano, si queréis; impracticable en su totalidad, probablemente; pero ideal cuya legitimidad nadie podría negar sin sonrojarse, como nadie

podría negar que, gracias a él, los pueblos más civilizados han dado algunos pasos seguros hacia la democracia social del porvenir.

El ensayo práctico, en verdad, sólo fué posible por la calidad selectísima de los falansterianos de *Brook-Farm;* de su ferviente celo futurista podréis tener una impresión exacta leyendo cualquier historia de la literatura norteamericana. "¡Cuántos proyectos para salvar a la humanidad!", exclamaría Emerson más tarde: éste quería volver a la vida campestre, el otro suprimir la moneda y prohibir el comercio, aquél era vegetariano, algunos combatían el matrimonio indisoluble, muchos deseaban la extinción de toda autoridad política, un grupo ensayaba la educación integral, otro quería transformar las iglesias en escuelas de ciencias y de fraternidad.

¿Pretendían otra cosa los sansimonianos y los fourieristas antes de la revolución del 48? La respuesta, harto sencilla, sugiere curiosas inducciones sobre la evolución de nuestra *Joven Argentina* si hubiera logrado prosperar en Buenos Aires en una época de tolerancia liberal, la de Rivadavia, pongamos por caso.

Fácil es comprender que el trascendentalismo levantó resistencia y provocó reacciones, mirado por los políticos conservadores como un peligro, y por las Iglesias tradicionalistas como un semillero de herejía. Para contrarestar su influjo, se acentuó en todos los Estados la predicación religiosa, intensa, exaltada a la vez por el celo propia y por la competencia ajena, pues eran varias las comunidades que se disputaban la clientela de los creyentes.

The Dial suspendió sus publicaciones en 1844; los trascendentales siguieron algún tiempo más, soñando con la armonía social de sus comunidades falansterianas. Emerson, en 1847, emprendió un viaje a Inglaterra, dejando en pleno hervor el movimiento liberal. Además de las iglesias unitarias y de los trascendentalistas de

Boston, convergían a él los poetas de Cambridge: Longfellow, Holmes, Russell Lowell, Parsons y Story; el novelista Hawthorne; los historiadores Prescott, Bancroft, Motley, Parkman; los agitadores de la campaña antiesclavista: Carrison, Phillips, Summer, Harriet Beecher Stowe, Wittier; toda, en fin, una legión de poetas, pensadores y apóstoles que representa para los Estados Unidos lo que —guardando las distancias— significa para la Argentina la generación de los emigrados: Echeverría, los Varela, Alberdi, López, Mitre, Sarmiento, Gutiérrez, Cané, Mármol, etc. Y sin pretender convertir en paralelismos estas sencillas y evidentes analogías, señalemos que la campaña liberal contra el antiguo régimen termina allá con el triunfo de la guerra contra los esclavistas y aquí con el éxito del Ejército Grande contra Rosas.

VI. GEOGRAFÍA MORAL DE LOS ESTADOS UNIDOS

En 1847, mientras Emerson pronunciaba algunas conferencias en Inglaterra, llegó a Estados Unidos nuestro Sarmiento.

Autor ya de *Facundo* y ejercitado en las tareas educativas, Sarmiento acababa de recorrer la Europa en busca de inspiración y de ejemplos que pudieran servir al progreso de nuestra América. Había visto mucho y aprovechado poco en Europa, donde todo era inquieud, preludiando la gran tempestad que estallaría un año después. En Estados Unidos llamó singularmente su atención la intensa agitación religiosa, pues los unitarios y los trascendentales habían provocado, como dijimos, una formidable reacción de las Iglesias dogmáticas. Cada una ponía un fervor inusitado en la propaganda, siendo curioso que todas se disputaran las simpatías de la opinión, Biblia en mano y en nombre del cristianismo.

En una carta a don Valentín Alsina, incluída en su libro *Viajes por Europa y por América* (Volumen V

de sus Obras Completas), examina Sarmiento la geografía moral de los Estados Unidos.

Para describir la rigidez de los puritanos ortodoxos trae un cuento al caso: "Sábese que en la Nueva Inglaterra rigieron por mucho tiempo las leyes de Moisés; tal era, y es aún, la idea de la perfección inmaculada de cada frase y de cada versículo de la Biblia. A bordo de un buque se hablaba de las maravillas del cloroformo. Un médico aseguraba que podía aplicarse a los alumbramientos, sin peligro. —¿Y Vd. lo aplicaría a su mujer? preguntaba un puritano presente. —¡Por qué no! —Pues yo no lo haría, replicó seriamente el interlocutor. —Eso depende del grado de confianza de cada uno en su eficacia. —No, señor; el Génesis dice: alumbrará la mujer con dolores, y Vd. contraría la voluntad de Dios—. Como se ve, la cuestión del cloroformo era mirada por el lado de la conciencia, y medida su bondad en el cartabón de la Biblia."

Sarmiento llegó cuando más ardía la hoguera mística. "Para mantener el fuego sagrado, hay en viaje permanente por las campañas remotas, millares de pastores viajeros, que pasan toda su vida en misión; hombres rudos y enérgicos, que llevan a todas partes la agitación, despiertan los ánimos, excitándolos a la contemplación de las verdades eternas. Son éstos verdaderos ejercicios espirituales, como los de los católicos; más espirituales aún, pues, sin amedrentarlos con las penas del infierno, el pastor, o los pastores, reunidos en *meeting* religioso, al aire libre o en algún galpón (improvisado), sacuden las embotadas inteligencias de los campesinos, les presentan la imagen de Dios en formas grandiosas, inconcebibles; y cuando el estimulante ha producido su efecto, envían a las mujeres al bosque de un lado y a los hombres de otro, para que mediten a solas, se encuentren en presencia de sí mismos viendo su nada, su desamparo y sus defectos morales." Para Sarmiento no tenían interés las doctrinas difundidas, sino el hecho mismo de la agitación espiritual mantenida por los predicadores, que así efectuaban una obra educativa y moral. "Pero lo que todo esto importa para mi objeto, es que mediante los ejercicios religiosos, las disidencias teológicas y los pastores ambulantes, aquella gran marea humana vive todavía en fermentación, y la inteligencia de los habitantes más apartados de los centros se conserva despierta, activa, y con sus poros abiertos para recibir toda clase de cultura. A semejanza de una cuba, se mantiene ajustada y apta para servir, no importa la calidad del líquido que encierre; mientras que si la dejan vacía, las duelas se tuercen, los arcos se aflojan y queda, con la acción del tiempo, y las fluctuaciones de la intemperie, inutilizada para siempre." En el fondo, con palabras distintas repite Sarmiento el concepto fundamental de Emerson: lo que importa es la acción moral, independientemente de cualquier contenido dogmático o doctrinario.

Esto no significa que Sarmiento no hiciera diferencias entre las sectas ortodoxas y las liberales. "Este caos religioso, aquellas cien verdades contradictorias, están a su vez sufriendo una elaboración lenta, es verdad, pero segura, ascendente." Y no se equivoca en sus preferencias: "La filosofía religiosa de los descendientes de los peregrinos viene descendiendo de lo alto hasta las profundidades de la sociedad, acercando las distancias que separan las disidencias, echando entre ellas blandas ligaduras que acaban por estrecharlas, y que terminarán al fin en absorberlas en el *unitarismo,* secta nueva, panteísta, en cuanto admite todas las disidencias y respeta todos los bautismos por cuyo intermedio se ha trasmitido la gracia; y elevándose a regiones más encumbradas, desprendiéndose de toda interpretación religiosa, concluye por reunir en un solo abrazo a judíos, mahometanos y cristianos, prescindiendo de milagros y misterios, como cosas que no cuadran con la forma orgánica que Dios ha dado al espíritu humano y clasificán-

dolas en el número de las figuras de retórica. La moral del cristianismo, como expresión y regla de la vida humana, como punto de reunión asequible y aceptable por todas las naciones: he ahí el único dogma que admiten, así como la virtud y la humanidad forman el único culto y la única práctica que prescriben a los creyentes."

Los comentarios que todo le sugiere son interesantes y exactos; espiguemos algunos. "El espíritu puritano ha estado en actividad durante dos siglos, y marcha a darse conclusiones pacíficas, conciliadoras, obrando siempre el progreso sin romper en guerra con los hechos existentes, trabajándolos sin destruirlos violentamente como lo emprendió la filosofía nacida del catolicismo en el siglo XVIII, y que tan poco camino ha hecho." "Concluyo de todo esto, mi buen amigo, en una cosa que hará pararse los pelos de horror a los buenos *yankees*, y es que marchan derecho a la unidad de creencias, y que un día no muy remoto la Unión presentará al mundo un espectáculo de un pueblo devoto, sin forma religiosa aparente, filósofo sin abjurar al cristianismo, exactamente como los chinos han concluído por tener una religión sin culto, cuyo gran apóstol es Confucio, el moralista que con el auxilio de su razón dió con el axioma: "no hagas lo que no quieres que te hagan a ti mismo", añadiéndole este sublime corolario: "y sacrifícate por la masa". Si tal sucediera, y debe suceder, ¡cuán grande y fecundo habrá de ser para la humanidad el experimento hecho en aquella porción, que dará por resultado la dignificación del hombre por igualdad de derechos, la elevación moral por la desaparición de las sectas que hoy lo subdividen a aquel pueblo, enérgico por las facultades físicas y eminentemente civilizado por la apropiación a su existencia y bienestar de todos los progresos de la inteligencia humana! Norteamericano es el principio de la tolerancia religiosa; está inscripto en todas sus constituciones y ha pasado a axioma vulgar; en Norteamérica fué por

primera vez pronunciada esta palabra que debía restañar la sangre que la humanidad ha derramado a torrentes, y viene destilando hasta nosotros desde los primeros tiempos del mundo." Las diversas religiones cristianas que emigraron de Europa tenían dogmas e intolerancias, hábitos de persecución y de venganza; "unos más pronto, otros más de mala gana y refunfuñando, han tenido que apagar sus tizoncitos y dejarse de esa bufonada de mal género que consiste en quemar hombres para mayor gloria y honra de Dios. No tengo cuándo acabar cuando entro en el campo de la teología; me vuelvo *yankee*, como usted ve, y hasta gangoso me pongo al leer estos razonamientos. Pero mal que le pese, tengo aún que apuntar una de las fuerzas de regeneración, propaganda y auxilio al moroso que tiene en movimiento la inteligencia en Norteamérica y fuerza a marchar adelante a los rezagados. Su origen y su forma es religiosa, si bien sus efectos se hacen sentir en todos los aspectos sociales. Hablo del espíritu de asociación religiosa y filantrópica, que pone en actividad millares de voluntades para la consecución de un fin laudable y consagra caudales gigantescos a la prosecución de su obra. En este punto el norteamericano se ha creado necesidades espirituales tan dispendiosas e imprescindibles como las del cuerpo mismo y, esta provisión de necesidades del ánimo, aquel tiempo, trabajo y dinero empleado en dejar satisfecho un deseo, una preocupación, muestra cuán activa es la vida moral de aquel pueblo". Y termina con estas palabras: "En todo este enorme y complicado trabajo nacional, verá usted predominar una gran idea, la igualdad; un sentimiento, el religioso, depurado de las formas exteriores; un medio, la asociación, que es el alma y la base de toda la existencia nacional e individual de aquel pueblo".

Conocéis la simpatía de Sarmiento por todo lo que representaba liberalismo, progreso, porvenir. Era en él obsesiva la idea de regenerar a nuestra América latina

emancipándola de su pasado colonial, en que sólo veía pereza y superstición; los conquistadores habían enseñado a mirar el trabajo como una vergonzosa humillación, filtrando en las venas de sus descendientes el parasitismo; los teólogos habían enseñado a rezar mucho y a leer poco, limitándose a fundar las escuelas necesarias para ir formando un clero autóctono. Con esas ideas, que había expresado ya en *Facundo* y de que no se apartaría hasta la hora de escribir *Conflicto y armonías de las razas en América*, profunda impresión debía producirle aquella otra América "en que todos saben leer y trabajar"'. Se explica así el constante entusiasmo por el modelo político y social norteamericano; y se explica también su preferencia por aquellas religiones protestantes, creyendo que en ellas la fe primaba sobre la superstición, el celo evangélico no excluía la tolerancia recíproca y el misticismo personal podía escoger una atmósfera propicia para remontar su vuelo sin que el Estado le impusiera una determinada dirección dogmática. Sabéis que Alberdi, con quien riñó tanto y tantas veces —sin duda porque perseguían un mismo ideal a través de sus opuestos temperamentos— expresó análogas simpatías por las religiones disidentes.

VII. SARMIENTO Y HORACIO MANN

Llevaba Sarmiento una preocupación cardinal, la instrucción pública; con ella se proponía redimir a estas antiguas colonias que habían heredado un analfabetismo casi universal. Estuvo en Boston, "la Menfis de la civilización *yankee*", llevado por su preocupación pedagógica. "El principal objeto de mi viaje era ver a Horace Mann, el secretario del *Board de Educación*, el gran reformador de la educación primaria, viajero como yo, en busca de métodos y sistemas por Europa, y hombre que a su fondo inagotable de bondad y de

filantropía, reunía en sus actos y sus escritos una rara prudencia y un profundo saber. Vivía fuera de Boston y hube de tomar el ferrocarril para dirigirme a Newton-East, pequeña aldea de su residencia. Pasamos largas horas de conferencia, en dos días consecutivos. Contóme sus tribulaciones y las dificultades con que su grande obra había tenido que luchar por las preocupaciones populares sobre la educación, y los celos locales y de secta, y la mezquindad del partido democrático que deslucía las mejores instituciones. La legislatura misma del Estado habría estado a punto de destruirle su trabajo, destituirlo y disolver la comisión de educación, cediendo a los móviles más indignos: la intriga y la rutina. Su trabajo era inmenso y la retribución escasa, enterándola él en su ánimo con los frutos ya cosechados y el porvenir que abría a su país." Y después de pasar en reseña los adelantos de la educación pública, refiere lo que fué, diremos así, la escuela de su futuro apostolado en la enseñanza argentina: "Usted ve, querido amigo, que estos *yankees* tienen el derecho de ser impertinentes. Cien habitantes por milla, cuatrocientos pesos de capital por persona, una escuela o colegio para cada doscientos habitantes, cinco pesos de renta anual para cada niño y además los colegios; esto para preparar el espíritu. Para la materia o la producción tiene Boston una red de caminos de hierro, otra de canales, otra de ríos y una líneas de costas; para el pensamiento tiene la cátedra del Evangelio y cuarenta y cinco diarios, periódicos y revistas; y para el buen orden de todo, la educación de todos sus funcionarios, los *meetings* frecuentes por objeto de utilidad y conveniencia pública, y las sociedades religiosas y filantrópicas que dan dirección e impulso a todo. ¿Puede concebirse cosa más bella que la obligación, en que está Mr. Mann, de viajar una parte del año, convocar a un *meeting* educacional a la población de cada aldea y ciudad a donde llega, subir a la tribuna y predicar un sermón sobre educación primaria, de-

mostrar las ventajas prácticas que de su difusión resultan, estimular a los padres, vencer el egoísmo, allanar las dificultades, aconsejar a los maestros y hacerles indicaciones, proponer en las escuelas las mejoras que su ciencia, su bondad y su experiencia le sugieren?"

Recordemos, al pasar, que Horace Mann, verdadero trasuntador del eticismo emersoniano en la pedagogía, fué, para Sarmiento, el gran amigo y el gran modelo, cuyas doctrinas creyó poder sintetizar en pocas sentencias:

—El hombre que no ha desenvuelto su razón con el auxilio de los conocimientos que habilitan su recto ejercicio, no es hombre, en la plenitud y dignidad de la acepción.

—La ignorancia es casi un delito, pues que presupone la infracción de leyes morales y sociales.

—La asociación de los hombres tiene por objeto la elevación moral de todos y el auxilio mutuo para asegurarse su quietud y su felicidad.

—La propiedad particular debe proveer a la educación de todos los habitantes del país, como garantía de su conservación, como elemento de su desarrollo, y como restitución y cambio de los dones de la naturaleza que son la base de la propiedad.

—La libertad supone la razón colectiva del pueblo.

—La producción es obra de la inteligencia.

Y deberíamos los argentinos releer, de tiempo en tiempo, las páginas de fondo substancioso, aunque desaliñadas en la forma, en que Sarmiento condensó la *Vida de Horacio Mann* (*Obras,* XLIII), bastando, a veces, dos párrafos, para explicar la personalidad del gran educador y el sentido emersoniano de su moral independiente: "Las pronunciadas y naturales propensiones del hombre aparecen a menudo durante su juventud, y antes que la experiencia haya venido a enseñarnos a proceder con cautela. Los que conocieron a Mr. Mann en el colegio y lo han conocido después, encontrarán muy aplicable a él esta reflexión. Se distinguía entre sus camaradas y será notable y recordado siempre, por aquellos rasgos peculiares que son constantes en su personalidad, es decir: primeramente, como un pensador original y atrevido, que lo hacía investigar por sí mismo todas las materias, sin miramiento a nadie, atendiendo sólo a la verdad y al derecho que asiste en ello; y segundo, el horror que le inspiraba toda impostura e hipocresía, aborreciendo por esto la impostura y la sátira, por atribuirlos a motivos egoístas. La osadía y la fuerza con que manifestó estos dos caracteres distintivos, han velado a los ojos del vulgo una tercera cualidad que le era también muy peculiar, a saber, el ardor y actividad del sentimiento religioso. De aquí viene que muchos no lo tomaron por un hombre religioso, en el sentido técnico de la palabra, aunque lo era verdadera y eminentemente en su significación más elevada. Investigando siempre las leyes del universo moral y físico y atribuyéndolas a Dios solo, cuando las ha encontrado, rinde a ellas y a su Autor el justo homenaje de la obediencia y de la veneración; y esto lo hacía en todas las ocasiones y hasta en los más mínimos asuntos. No sólo acata los diez mandamientos, sino diez mil más. Éste es el origen de aquel delicado sentimiento moral, de su firme y rígida fineza, de la guerra sin tregua que siempre hizo a toda clase de impiedad, de quienquiera que procediese" (pág. 331 y sig.).

Toda la herejía emersoniana y todo su panteísmo moral parecen resumidos en esa frase con que Sarmiento hace el mayor elogio de Horacio Mann: "no sólo acata los diez mandamientos, sino diez mil más". Ésa es su interpretación expresiva de la moral sin dogma y de la religión sin doctrina. Al catecismo de una religión dogmática que impone obedecer diez mandamientos, y sólo esos diez, el hombre virtuoso puede violarlo si obedece a los infinitos deberes que le dicta su conciencia moral, incesantemente sugeridos por la múltiple acción que es posible desenvolver en beneficio de la sociedad.

VIII. LA VIDA EN CONCORD

Habría que estar ciego para no comprender que en Boston, en aquella atmósfera llena de Channing y de Emerson, de unitarismo y de liberalismo, verdadero almácigo de moralistas sin dogmas, recibió Sarmiento las inspiraciones educacionales que luego, durante casi medio siglo, fueron la enseñanza de su apostolado en nuestra patria.

En ese primer viaje no conoció personalmente a Emerson, aunque lo percibió en todas las personas e instituciones que significaban liberación del tradicionalismo y germen de progreso. Emerson comenzaba a lograr la mayor de las sanciones a que puede aspirar un gran hombre: que todos, amigos y enemigos, le hicieran fuente de sus consejos o blanco de sus ataques, los iguales venerando sus altas virtudes, los inferiores explotando sus legítimos prestigios para ponerse en evidencia, sin advertir estos últimos que los ataques de los envidiosos constituyen el mejor abono para la gloria de los hombres excelentes.

A su regreso de Inglaterra, Emerson tenía cuarenta y cinco años. Al calor romántico y combativo de la juventud comenzaba a suceder la serenidad estoica y optimista que es el dulce privilegio de los caracteres virtuosos. Su apostolado, desde 1850, fué cada vez más afirmativo; antes que corregir la mentira y la perversidad de hombres adultos, cuyas rutinas y vicios estuviesen ya consolidados por la edad, le interesó difundir la verdad y el bien, tal como los comprendía, entre jóvenes que aún estuvieran en edad de rectificar sus ideas y su conducta: ¡enderezad, si podéis, el arbusto; no perdáis vuestro tiempo en destorcer el tronco añoso! Su afán de crear le indujo a mirar la polémica y la discusión como una pérdida de tiempo y una malversación de energías; parecíale de más provecho cooperar al advenimiento de la verdad y del bien que reñir

con los incapaces de estudiar para saber y de simpatizar para amar. Ese concepto afirmativo, dominante en su conducta personal, fué la condición básica de su optimismo.

Todas las sectas y partidos conservadores, disfrazándose de vagos espiritualismos, le acusaban hoy de incredulidad, mañana de ateísmo, y al fin le consideraban peligroso para la tranquilidad general, como llamaban a la propia. Emerson, por ser el más conspicuo de los hombres vinculados al trascendentalismo, seguía atrayendo el rencor implacable de todos los que habían mirado con terror esa efervescencia del romanticismo social contra el tartufismo tradicionalista; y cuando más arreció la reacción, en vísperas de la campaña antiesclavista, Emerson, desafiando las pasiones de los extraviados, tomó la responsabilidad de defender a Alcott —como, entre nosotros, Echeverría defendió a Alberdi, cuando sus primeros enemigos lo difamaban—, adhiriéndose al fin y de lleno a la campaña contra la esclavitud que será siempre el mayor timbre de gloria de aquella memorable generación norteamericana.

Solitario en Concord, vivió una existencia socrática, que, en páginas edificantes, podéis leer en algunos de sus biógrafos. *Emerson in Concord*, por su hijo Edward W. Emerson, *Emerson at Home and Abroad*, por Conway, *Concord Days*, por Alcott, etc. No todas las naciones, ni todos los siglos, han presenciado una vida como la suya.

Toda mente superior leerá siempre con placer sus páginas consagradas a elogiar la soledad. Reconoce que el hombre debe vivir en sociedad, rodeado de artes, de instituciones, de amigos que tengan su propia estatura moral, buscando en la simpatía estímulos para su acción y su constancia; pero... "de tiempo en tiempo el hombre excelente puede vivir solo; debe hacerlo... La gente de mundo debe tomarse en pequeñas dosis. Si la

soledad es orgullosa, la sociedad es vulgar. En el mundo, las capacidades superiores del hombre suelen considerarse como cosas que lo descalifican. La simpatía nos rebaja con la misma facilidad con que nos eleva... La soledad es impracticable y la sociedad es fatal: debemos mantener nuestra cabeza en la primera y confiar nuestras manos a la segunda. Sólo podemos conseguirlo si conservando nuestra independencia no perdemos nuestra simpatía". No es bueno que el hombre esté solo, pero es indispensable que no esté mal acompañado. La conducta del hombre perfecto, decía Spencer, sólo aparecería perfecta cuando el ambiente lo fuera; en ningún ambiente inferior sería adaptable, porque la idealidad de la conducta es absolutamente un problema de adaptación.

Eso nos permite comprender la antipatía que tienen los grandes caracteres morales a la vida bulliciosa de las ciudades, donde las circunstancias obligan a un contacto excesivo con personas indiferentes o desagradables. Felices los que pueden, como Emerson, buscar un retiro tranquilo, propicio a la meditación y al estudio, transcurriendo una vida simple entre las gracias siempre renovadas de la naturaleza; felices los que pueden refugiarse en una apacible soledad y como desde una cumbre abarcar a toda la humanidad en una sola mirada de simpatía, no turbada por la visión de pequeñeces y disonancias. Es allí donde el ingenio se revela en toda su pureza, allí donde la santidad se encumbra; y desde allí el hombre ubérimo puede ofrecer a la humanidad los más sabrosos frutos de su experiencia: sus ideales.

Las obras de educación, de justicia, de solidaridad, recibieron de Emerson una palabra de aliento o una cooperación efectiva. Cada año que pasaba sobre él, cada nueva cana sobreviviente, aumentaba la grandeza moral del hombre que seguía dando a la nación nuevas

expresiones de su mensaje ético. Su primitiva predicación, esencialmente individualista, fué acentuando día a día aquel sentido social y humanitario que apareciera ya en las columnas de *The Dial,* cuando la visión de una humanidad mejor y perfectible le hizo comprender que la moralidad del individuo debe tener por atmósfera la moralidad de todo el agregado social.

Pasados los años, creciendo él siempre y ajamelgándose siempre sus enemigos, la envidia y la pasión se entibiaron en torno suyo, y poco a poco, por ese proceso natural que anticipa en vida las pasiones póstumas de la gloria, Emerson *el hereje* fué convirtiéndose, para todos, en Emerson *el santo.* Porque la santidad, hay que afirmarlo, es de este mundo; o no es de ninguno. Y sólo entran a ella los hombres que por la inflexibilidad de sus virtudes, por la derechez de su carácter, por su leal obsecuencia a la verdad, merecen ser indicados a sus contemporáneos y a la posteridad como ejemplares arquetípicos de una humanidad más perfecta, que la imaginación concibe como un ideal para el porvenir.

Los niños —si me está permitido complicar la verdad con una imagen superflua—, los niños fueron los pájaros predilectos en su jardín otoñal; adoraba en ellos la ingenuidad, no envenenada todavía por el aprendizaje del mal. La educación le parecía la tarea más "divina" que un hombre puede desempeñar sobre la tierra, ya que sólo educando pueden fomentarse los elementos de moralidad y de optimismo que constituyen la partícula del gran todo divino que reside en cado uno de los seres que integran la Naturaleza, que es la divinidad misma...

Es preciso detenernos, dejando para la próxima lección el examen de las doctrinas éticas de Emerson y la determinación de su actitud ante los problemas propiamente metafísicos. Por hoy nos concretaremos a señar algunos influjos de Emerson sobre Sarmiento, infiriéndolos de las repetidas menciones que este último hizo de aquél en sus escritos.

IX. EMERSON Y SARMIENTO

En sus cartas de Boston, de 1865 (Vol. XXIX, de sus *Obras* "Ambas Américas"), Sarmiento refiere con admiración casi mística las impresiones de su permanencia en Concord, entre los amigos de Emerson. "Necesitaría muchas páginas —le escribe a Aurelia Vélez— para narrar todo lo que ha pasado de bello, de grande, de útil, en estos ocho días, por mis sentidos, por mi corazón, por mi espíritu. Son cuadros vistos con vidrios de aumento en que parece asistimos a un mundo de gigantes, que está delante, sin ser el nuestro. Fuí a Concord, verdadera aldea, sin alumbrado y sin embargo bellísima, en medio de la naturaleza de otoño, que me habrá oído es aquí de una belleza sobrenatural, por los colores vivísimos que reviste la vegetación al aproximarse el invierno; y usted sabe que gozo con estos espectáculos. En esta simple aldea viven algunas reputaciones literarias. La señorita Peabody, escritora de libros de educación. Waldo Emerson, poeta y filósofo. La señora Mann me ha recibido como a uno de la familia, con la simplicidad de la Nueva Inglaterra, donde todos son hermanos, con el cariño y la solicitud de una antigua amiga... Fuimos al día siguiente a Lexington a ver el establecimiento de educación del doctor Lewis para mujeres. Vuelve este país a los tiempos de la Grecia, dando a los juegos gimnásticos una gran atención. Los que vi ejecutar a las niñas aseguran la mayor perfección de la raza, por la fuerza, la belleza y la gracia. Al día siguiente comí con Waldo Emerson, a quien había mandado el *Facundo*. Este libro me sirve de introducción. Si ser ministro no vale para todos, ser educacionista es ya un gran título a la benevolencia de este pueblo de profesores y de maestros... De casa de la señora Mann me llevaron a Cambridge, la célebre Universidad, donde he pasado dos días de banquete continuo, para ser presentado a todos los eminentes sabios

que están allí reunidos: Longfellow, el gran poeta, que habla perfectamente el español; Gould, el astrónomo amigo de Humboldt; Agassiz, hijo, a quien pronostican mayor celebridad que al padre; Hill, el viejo presidente de la Universidad. ¡Cómo se gozaría su padre en este seminario de ciencias y de estudios clásicos con una biblioteca por templo y una villa entera de escuelas para todos los ramos del saber humano!" (pág. 65 y sig.). Estas impresiones se repiten, ya que no pueden aumentarse, en otras cartas, especialmente en la publicada con el título: "Una aldea norteamericana. — Las mujeres. — Emerson. — Longfellow. — La nieve", pág. 80 y (sig.). De sus conversaciones con el gran eticista, merece transcribirse este interesante párrafo: "Entre los hombres notables de la educación pública, aquí está el viejo Emerson, que fué uno de los cinco que emprendieron hace treinta años mejorar las escuelas, y elevarlas al rango a que han llegado hoy. Es ahora un monumento público, este hombre, a quien rodea como una aureola la veneración pública. En larguísimas conferencias que hemos tenido sobre materia que tanto nos interesa a ambos, me ha hecho una observación que quiero transmitir aquí, para que la tengan presente. En cuarenta años de trabajos en la difusión de la enseñanza, me dijo, un hecho se me ha presentado constante en todas partes; y es que es inútil rentar las escuelas, organizarlas, inspeccionarlas, si en cada villa, población o ciudad, no hay un vecino que las cuide o visite por puro amor a la enseñanza. Dondequiera que las escuelas van bien estamos seguros que hay un buen filántropo que no las pierde de vista; donde van mal, es porque falta; y como absorbidos por la conversación hubiérase casi apagado la chimenea, al atizar el casi extinguido fuego, me dijo, señalándolo: así son las escuelas, si no se atienden se apagan". (*Obras*, XXIX, 84). No cabe duda que este pensamiento de Emerson, sobre la cooperación vecinal para el éxito de las escuelas del Estado, preocupó a Sarmiento; mu-

chos años más tarde, con motivo de inaugurarse una biblioteca popular en San Fernando, repite, en 1878, las opiniones del "anciano Emerson, de Concord, célebre filósofo que, con Horace Mann, había encabezado la agitación de educación popular que acabó por generalizarse a todos los Estados Unidos". (*Obras*, XLVII, 67).

Desde que lo conoció, tuvo Sarmiento una gran admiración por el moralista sin dogmas, aunque eran tan distintos sus temperamentos, pragmático el de aquél y místico el de éste. Es creíble que Sarmiento oyera en Boston los últimos ecos de la maledicencia sectaria; no pudiendo decir ya que Emerson era un pensador peligroso para la sociedad, los conservadores habían resuelto desteñir su admiración forzosa, declarándolo... demasiado metafísico. En otras memorias de viaje, relativas a las escuelas, Sarmiento recoge el eco: "poeta y autor de varias obras filosóficas que lo revelan pensador profundo, y los que lo acusan de metafísico le reconocen, sin embargo, genio". (*Obras*, XXX, 89). Influía, sin duda, en estos sentimientos la noticia de que Emerson y Channing habían sido los mejores puntales de su amigo Horace Mann, durante su campaña educacional; y del segundo, en sus notas sobre la vida de Mann, transcribe la carta de adhesión que le escribiera en los momentos más difíciles (*Obras*, XLIII, 346). De allí también su persistente simpatía por el unitarismo, que veinte años atrás le parecía encarnar el porvenir ético de los Estados Unidos y a cuyas ceremonias religiosas volvió a asistir en su segundo viaje: "Estoy invitado a la comisión de los *Unitarios*, cuyo órgano es el *Liberal Christian*. Su objeto es reunir todas las disidencias en una, que las contiene a todas: la caridad cristiana. Yo le había pronosticado hace veinte años a esta secta el porvenir; y lo saben ellos". Frecuentó también a los *unitarios radicales;* es interesante ver cómo los juzga: "Al día siguiente, uno de los editores de *El Radical* va a mi hotel, para hacerme tomar

parte en los ejercicios del ala izquierda de los liberales. Éstos van mucho más allá de cuanto había esperado. Seis predicadores se suceden ante una numerosa audiencia, la mayor parte de señoras. Nosotros somos cristianos, dice devotamente uno de ellos. Somos sólo hombres, en comunicación con Dios, nuestro padre común, sin intermediarios. Jesús llenó su grande misión, en proporción de su época y al desarrollo de la humana inteligencia. La doctrina no está hoy en armonía con los datos de la ciencia y su obra no ha podido en dieciocho siglos afectar ni modificar sino a una pequeña parte de la humanidad. Somos más felices que nuestros hermanos de otras sectas. No aborrecemos a nadie por causa de Jesús... Seis sermones a la tarde y otros seis a la noche, completaron los ejercicios. Yo asistí a todos, admirando este profundo sentimiento religioso que mantiene en actividad la mente y el corazón de este pueblo. Nosotros, ni cristianos somos. Convenido como está que hemos nacido católicos, y que fuera del jirón de la Iglesia no hay salvación, descansamos en la dulce y consoladora esperanza de que todos los demás se condenarán. ¡Ay! son mil millones de seres humanos los que no entran en la geografía católica: cuestión de geografía, la salvación" (*Obras*, XLIX, 291).

Fuerza es abreviar los recuerdos y las citas. En su momento de más terrible lucha pedagógica, Sarmiento, viejo ya de años, estaba más joven que nunca por sus ideales, por su valor bravío: 1882, la hora de agitarse la conciencia nacional para afirmar definitivamente el espíritu laico de la enseñanza impartida por el Estado. Era la época en que el canónigo Piñero, para asociarse a la campaña de la Iglesia romana contra la escuela argentina, quemaba en Santiago la biblioteca del Colegio Nacional, cometiendo "el último auto de fe ocurrido entre los católicos, en toda la redondez de la tierra, a fines de este siglo, y debe ser conocido el hecho, proclamado y anunciado al mundo y a su San-

tidad para la canonización de este héroe de la necedad humana!". Sarmiento recordó con ese motivo, que en Norteamérica, habiendo reclamado los católicos contra la lectura de los Evangelios en las escuelas del Estado, sin los comentarios católicos, se reunió un Consejo de personajes de otras religiones para decidir el punto; y los más, Emerson entre ellos, declararon que debía suprimirse la lectura de textos religiosos que no concordaran con la doctrina de los católicos, ya que éstos, como toda otra minoría, religiosa o no, tenían el derecho de que el Estado respetara sus creencias al dar educación a sus hijos (*La Escuela Ultrapampeana,* XLVIII, 158).

En los mismos días de evocar su ejemplo en favor de la enseñanza sin dogmas, se apagaba en Concord, el 27 de abril de 1882, la existencia del eticista. Sarmiento en un breve artículo expresivo, escribió un cariñoso adiós al que volvía al seno de su Naturaleza adorada, donde ya le habían precedido casi todos sus compañeros de ideales y de acción. El 26 de junio apareció en *El Nacional* de Buenos Aires aquella página conmovida: *Emerson. ¡Los dioses se van!...* "Decíase de Emerson que era una cabeza griega sobre cuadradas espaldas *yankees.* La opinión general es, ahora, que durante cuarenta años, después de veinte opuestos a su doctrina, él ha tenido la dirección de los espíritus en Norteamérica y ha visto formarse una escuela de ideas emersonianas. Vivió siempre en Concord, pretendiendo que, como poeta, debía vivir bajo las influencias directas de la Naturaleza... Vivimos en tiempos felices, en que el talento del escritor, y las ideas que difundió en torno suyo, no quedan por largo tiempo estagnadas si fueron auspiciadas por la pasión y el interés de la humanidad y del progreso. Hase dicho que no hay genio sino en los trabajos que afectan a la especie humana para su mejora... Una palabra desde

el Río de la Plata, que va con conciencia y amor a reunirse a los amigos de los Estados Unidos, no ha de ser desatendida por los que sobreviven en Concord" (*Obras,* XLV, 374).

Así el formidable luchador del Sur saludaba al místico panteísta del Norte, sabiendo que, de ser oída, ninguna palabra de este hemisferio hubiérale sido más grata que la suya. Y hablaba, acaso involuntariamente, como un discípulo, al titular *Los dioses se van* su artículo de adiós a un hombre conspicuo en la evolución de la ética moderna; eso había enseñado Emerson, en su concepción natural de la divinidad, poniendo una partícula divina en cada ser humano, enseñando a creerla perfectible, ascendente en virtudes, en santidad, hasta confundirse el hombre en esa ideal armonía de la Naturaleza que su mente concebía como la esencia y el espíritu de Dios.

ORIENTACIONES MORALES

I. Una ética sin metafísica. - II. La crítica de las costumbres.- III. Necesidad de caracteres firmes. - IV. No-conformismo y obediencia. - V. Panteísmo. - VI. Ética naturalista. - VII. El optimismo y la perfectibilidad. - VIII. La confianza en sí mismo. - IX. La bella necesidad. - X. Función social del no-conformismo.

I. UNA ÉTICA SIN METAFÍSICA

En la lección anterior, sin copiar a sus numerosos biógrafos, ni pretender sustituirlos, bosquejamos la personalidad de Emerson; para dar un interés argentino al examen de su acción y de su pensamiento, aproximamos al esfuerzo renovador de los *Trascendentales* norteamericanos con el ensayo fugaz de Echeverría, al promover la *Joven Argentina,* señalando sus semejanzas de inspiraciones y de finalidades. Y recordando la relación de esa corriente renovadora con la pedagogía social de Horace Mann, evocamos las vinculaciones personales e ideológicas de Sarmiento con el moralista de Concord.

Entremos hoy a examinar el contenido intrínseco del emersonismo, procurando resumir en algunos principios concretos el pensamiento vago y difuso de Emerson, que por la misma nebulosidad de sus contornos suele ser objeto de interpretaciones heterogéneas.

Aunque fué eminente moralista, Emerson no puede ser llamado filósofo, si es que este nombre debe tener un sentido más claro del que le atribuyen los que no han estudiado ningún problema filosófico. Emerson era orador y era poeta; mejor orador que poeta. Orador,

tenía el temperamento de los sofistas clásicos; era, como éstos, un periodista hablando, un agitador de la opinión pública, un propagandista. Poeta, lo era por temperamento, por su inclinación a las razones sentimentales e imaginativas, con un temperamento muy superior a las poesías que escribió, inferiores, sin admitir comparación, a las de Longfellow o de Walt Whitman. Impregnado de la herencia religiosa común a todos los pobladores de la Nueva Inglaterra, acentuábala en él la circunstancia de pertener a una familia de pastores disidentes, en que el ministerio evangélico se transmitió de padres a hijos durante muchas generaciones. Emerson era un místico; el misticismo corría en sus arterias y daba colorido a toda su personalidad moral.

La ética de Emerson, por su falta de armonía arquitectónica, es la antítesis de la ética de Spinoza; carece de estructura y de sistema. No hay claridad en sus preceptos ni exactitud en su método. Emerson pertenece al tipo de los grandes predicadores, tiene más de inspirado que de lógico, más de profeta que de sabio. Habla al sentimiento siempre, rara vez a la inteligencia; trata problemas que interesan al gran público, despreocupándose de los que entretienen a los metafísicos; predica para la humanidad entera, viéndola a través de su pueblo; para ello, procura ponerse a su nivel. Quiere encender en todos sus oyentes el culto de la moral, con abstracción de cualquier dogma o doctrina religiosa; pasa así de una razón a la contraria, emplea imágenes, muestra ejemplos, aprovecha los sentimientos religiosos de la mayoría para orientarlos en el cauce de la ética pura, sin preocuparse nunca de ser coherente y ordenado, sin tomar ninguna posición fija ante los problemas insolubles, contradiciéndose en todo lo que no le interesa, si ello converge a su objetivo único: llevar a todos un mensaje básico, *la soberanía de la moral.* Basta leer su ensayo así titulado para corroborar lo que decimos; en vano se buscaría en él, cediendo

a la sugestión del título, una concreción clara de lo que es, sin embargo, la nota fundamental en el conjunto de sus escritos.

Emerson no era, pues, un filósofo; ni malo ni bueno, no lo era. Los que estudiamos filosofía tenemos el derecho de reservar este nombre a la investigación de los problemas generales más distantes de la experiencia actual o posible, que escapan a los métodos de las ciencias y exceden sus límites: lo que en todo tiempo y lugar ha constituído el dominio de la metafísica. Y aunque concebimos que sus horizontes, y las premisas para estudiar sus problemas, varían incesantemente en la justa medida en que se enriquece la experiencia, que le sirve de fundamento y punto de partida, no podemos llamar filósofos a los retóricos que agitan sentimientos sociales, ni a los simples eruditos que viven rumiando la historia de las doctrinas filosóficas pasadas. Cousin, propagandista, y Zeller, historiador, no tienen rango alguno como filósofos, aunque sean de alabar la retórica del uno y la erudición del otro. ¿A quién se le ocurriría llamar poeta a un profesor de declamación o de literatuar?

Filósofo es el que propone nuevas soluciones a los problemas filosóficos, o los plantea diversamente, o renueva con originalidad las soluciones ya previstas. Si no lo entendiéramos así, acabaríamos por creer, como las mundanas y los periodistas, que hay filosofía del buen gusto, de la esperanza, de la sensibilidad, del coraje, de la felicidad o de la adivinación, problemas, todos, que por su misma vaguedad deleitan y entretienen a los que nunca podrían entender una página de Platón, de Tomás, de Spinoza o de Hegel.

Emerson tuvo el buen sentido de no confundir su ética con una filosofía. Movíase en el dominio de las creencias religiosas y no en el de las doctrinas metafísicas; procuraba dar una dirección al ancestral misticismo humano, sin abordar problema alguno gnoseológico o metafísico. Por eso, poniéndose a cubierto de toda crítica, dijo simplemente: *"en el orden moral las verdades no se demuestran"*. Habría sido menos inexacto diciendo: la eficacia de las creencias, para la acción, no depende de su veracidad. Pero Emerson no habló nunca un lenguaje exacto, ni siquiera tuvo, como Spinoza, el deseo de hacerlo.

Renunciando a inventarle a Emerson un sistema filosófico, podemos examinar su posición dentro de la ética, señalando los *leit-motiv* que reaparecen con insistencia en la serie de sus escritos; y aunque no podemos hablar de sus doctrinas filosóficas, señalaremos su actitud personal frente al mayor de los problemas, ya que ella explica sus más interesantes deducciones éticas.

En otra lección examinaremos las resonancias sociales del emersonismo sobre la evolución de la experiencia moral.

II. LA CRÍTICA DE LAS COSTUMBRES

Uno de sus primeros discursos —que, en cierto modo, resulta una auto-presentación— se titula *El Hombre Reformador;* en él dominan el interés por los problemas sociales y la simpatía por los hombres que trabajan. Parécenos este ensayo el de mayor contenido sansimoniano, el que preludia más claramente a la agitación trascendentalista. "Debemos revisar —dice—, toda nuestra estructura social, el Estado, la escuela, la religión, el matrimonio, el comercio, la ciencia y examinar sus fundamentos en nuestra propia naturaleza; nosotros no debemos limitarnos a comprobar que el mundo ha sido adaptado a los primeros hombres, sino preocuparnos de que se adapte a nosotros, desprendiéndonos de toda práctica que no tenga sus razones en nuestro propio espíritu. ¿Para qué ha nacido el hombre si no es para ser un Reformador, un Rehacedor de lo que

antes hizo el hombre, para renunciar a la mentira, para restaurar la verdad y el bien, imitando la gran Naturaleza que a todos nos abraza sin descansar un instante sobre el pasado envejecido, rehaciéndose a toda hora, dándonos cada mañana una nueva jornada y una pulsación de la vida nueva? Renuncie a todo lo que ya no tiene por verdadero, remonte sus actos a su idea primera, nada haga donde no comprenda que el Universo mismo le da razón." No puede ser más firme y radical un pensamiento de poner bases nuevas a todo el orden social, negando su adhesión a las rutinas tradicionales.

La conferencia *Sobre el tiempo presente* es una de sus primeras palabras decisivas. "Los dos partidos omnipotentes de la historia —dice— el partido del Pasado y el partido del Porvenir, dividen hoy la humanidad, como antes. He aquí la innumerable multitud de los que aceptan el Gobierno y la Iglesia de sus predecesores sin apoyarse en otro argumento que el de la posesión... Esa clase, por numerosa que sea, reposando sobre el instinto y no sobre la inteligencia, esa clase se confunde con las fuerzas brutas de la naturaleza; y aunque es respetable bajo ese aspecto, sus miembros carecen de interés para nosotros. El que despierta nuestro interés es el disidente, el teorizador, el hombre de aspiraciones, el que deja esa antigua región para embarcarse sobre un mar de aventuras." Y Emerson se embarca, sin vacilaciones, como vamos a verlo.

Sus biógrafos —admiradores literarios o compatriotas prudentes— parecen haberse convenido para ocultar este aspecto, para mí simpático, de su personalidad viril. El Emerson anciano y venerable, el que conoció Sarmiento, me parece digno del mayor respeto, pero lo encuentro convencional, aburrido; el buen Emerson, de treinta, de cuarenta años, el autor de *Nature,* el director de *The Dial,* el animador de los *Trascendentales,* es el Emerson legítimo. Comprendo que para convertirle en genio nacional, grato a todos los partidos,

era menester despojarle de todo lo que podría desagradar a los que siempre le miraron como un enemigo; pero así ya no es Emerson, no es el Emerson apóstol y creador, sino un Emerson de escaparate patriótico o de museo histórico, con todas las canas y los afeites con que la humanidad rutinaria acostumbra engalanar a sus ídolos.

Léase el ensayo *El Conservador* que, además de su honda psicología, contiene algunas páginas literarias excelentes. Es decisivo desde la primera línea: "Los dos partidos que dividen el Estado, el partido conservador y el partido innovador, son muy antiguos y se han disputado la posesión del mundo desde que éste existe. Su querella es la trama de la historia de los pueblos. El partido conservador ha instituído las venerables jerarquías y monarquías del Viejo Mundo. La lucha de los patricios y de los plebeyos, de las metrópolis y de las colonias, de las antiguas costumbres y de las concesiones a los hechos nuevos, de los ricos y de los pobres, reaparece en todos los países y en todos los tiempos. La guerra no hace estragos solamente en los campos de batalla, en las asambleas políticas y en los símbolos eclesiásticos; ella arde a toda hora y divide el corazón de cada hombre, solicitándolo en opuestas direcciones. Sin embargo, el viejo mundo sigue girando, se alternan los vencedores y el combate continúa renovándose como la vez primera, bajo nombres distintos y con apasionados conductores. Un antagonismo igualmente irreductible debe, naturalmente, estar arraigado en la constitución humana con una profundidad correspondiente a su fuerza. Es la oposición del Pasado y del Porvenir, del Recuerdo y de la Esperanza, del Asentimiento y de la Razón. Es el antagonismo original, la manifestación de dos polos en todos los detalles de la naturaleza". Planteado así el problema, lo analiza magistralmente; me parece entre los ensayos emersonianos, uno de los más claros por su concepto y de

los más atrayentes por su estilo. No sigamos leyéndolo, pues no sabríamos dejarlo hasta el final.

Las premisas que engendran la necesidad de *intensificar la educación moral* son, para Emerson, puramente prácticas y experimentales. La observación del medio en que vive le lleva a comprobar una visible disparidad entre el progreso material y el progreso moral, induciéndole a analizar sus causas antes de aconsejar los remedios. Ante el espectáculo de la civilización moderna que pone al servicio de una parte creciente de la humanidad una serie de admirables inventos y descubrimientos, afirma su fe en el progreso y saluda con palabras jubilosas la disminución progresiva del sufrimiento material en el mundo. Pero esa comprobación, lejos de satisfacerle plenamente, le induce a preguntarse si el progreso moral de la humanidad ha corrido parejo con sus adelantos técnicos, si el hombre civilizado contemporáneo es más bueno que el de hace dos o cincuenta siglos, si el coeficiente medio de moralidad social se ha elevado sobre el de nuestros antepasados.

Su respuesta es negativa. Veinte siglos de cristianismo no han aumentado la bondad individual de los hombres ni han aproximado las sociedades al ideal de fraternidad predicado por Cristo.

Las Iglesias cristianas, la anglicana lo mismo que la católica, la calvinista lo mismo que las metodistas, le parecen ya insuficientes para el progreso de la moralidad; en ellas impera el culto, pero ha disminuído la fe en la virtud; la superstición ciega resiste a las creencias iluminadas por la razón, los dogmas siguen domesticando voluntades que los obedecen pero no los aman. El fervor en las formas, en el ceremonial, en la liturgia, ha reemplazado a la sencilla piedad primitiva, convirtiéndose cada Iglesia en un partido político que aspira a dominar la sociedad temporal, dividiendo a la humanidad en facciones que se odian en vez de

reunirlas en una sola y misma comunión universal, toda de amor y de solidaridad.

Las costumbres sociales tienden a complicar inútilmente la vida, apartando al hombre de la naturaleza, que es la fuente única de su felicidad. Lo superfluo y lo frívolo, disfrazados a menudo con el nombre de refinamientos, aumentan de hora en hora la cantidad de sacrificios estériles, tan indispensables para medrar como inútiles para intensificar el ser. El hombre, acicateado por pasiones ambiciosas y egoístas, da menos de sí a la comunidad y no encuentra en ella la cooperación moral que le estimularía a emprender grandes cosas, bellas y desinteresadas.

El mundo particular de los políticos profesionales le inspira terror. ¿Cómo es posible que el interés de camarillas, exentas de moral y de ideales progresivos, pueda ser sobrepuesto al interés de toda la nación, de toda la sociedad? ¿Y es admisible que ciertos hombres, no siendo los más ilustrados ni los más morales, tengan el derecho de administrar los frutos de la inteligencia y del trabajo de todos, como si la sociedad tuviera que seguir pagando un impuesto feudal a esas gavillas de bandoleros que han abandonado los caminos y las montañas para refugiarse en las ciudades? ¿Y no prueba una incapacidad moral del mayor número, esa misma posibilidad de que unos pocos pícaros puedan sobreponer su actividad maléfica a la necesidad social de encaminarnos hacia la solidaridad, por el estudio y por el trabajo?

En el ensayo *La Política* (incluído en la Segunda Serie), aun reconociendo que la democracia es preferible para las naciones nuevas, se pronuncia contra todos los regímenes políticos, en masa. "Aunque nuestras instituciones corresponden al espíritu de la época, no están exentas de los defectos que han desacreditado a otras formas de gobierno. Todo Estado está corrompido. Los justos no deben obedecer muy estrictamente a la ley. ¿Qué sátira contra los gobiernos puede igua-

lar la severidad de la censura implicada en la palabra *política,* que desde hace siglos significa *engaño,* dando a entender que el Estado es una engañaduría?" Este pasaje y muchos otros similares, nos permiten comprender la tierna acogida que siempre tuvieron los ensayos de Emerson entre los anarquistas, lo que no se explicaría si atendiéramos al tono místico de sus palabras, sin penetrar su pensamiento, que es, con frecuencia, profundamente herético y revolucionario.

Su "idealismo trascendental" es una rebelión romántica antes que una actitud filosófica, con más de estética que de metafísica. La divinidad se esfuma en un ideal abstracto, sin personalidad sobrehumana; es, apenas, una condición inmanente de la naturaleza, una arquitectura moral del universo, que induce a descubrir en las imperfecciones reales la posibilidad misma de futuras perfecciones. Y en otro sentido, propiamente ético, quiere ser lo contrario del "utilitarismo", en la acepción vulgar del término, que da idea de algo bajo y pequeño: de oportunismo acomodaticio, sucia hipocresía, cien formas larvadas de la domesticidad y de la avaricia.

No nos engañen, empero, las palabras. Esa noción denigrante del utilitarismo no tiene relación alguna con las escuelas morales llamadas utilitarias, interpretaciones teóricas que tienden a poner en la utilidad personal o social los motores íntimos de la experiencia moral. En este buen sentido, Emerson era utilitario y despreciaba toda conducta que no fuese útil al mejoramiento del hombre y de la sociedad. Iba más lejos. Creía que la primera preocupación del hombre debía ser redimirse de la miseria, que sólo enseña a mentir y a adular; libertarse económicamente por el trabajo, bastándose a sí mismo, sin esperar favores ni beneficios del Estado, parecíale la base misma de la moralidad individual; y en la *incapacidad de bastarse con su propio trabajo* veía la causa de la degeneración moral, como

esos animales que por vivir parasitariamente de un huésped acaban por perder los órganos más nobles de su autonomía personal.

La independencia económica sería inútil, sin embargo, para seres que no tuviesen capacidad para pensar y actuar con independencia moral. Por eso, la cultura debería primar sobre la riqueza, que sólo puede ser su instrumento y nunca un fin en sí misma; pintorescamente afirma que "el valor de un dólar aumenta con la ilustración y la virtud del que lo usa: un dólar, en la universidad, vale más que un dólar en la prisión". Y le fastidia que la prosperidad creciente de los valores materiales no se acompañe todavía de un crecimiento de los valores morales.

Las consecuencias de esa falta de progreso ético en la sociedad son visibles todavía en los diversos órdenes de la actividad social. Los hombres, perdida su fe en las fuerzas morales que se arraigaban en supersticiones absurdas, han entibiado su confianza en el valor del mérito propio y de la dignidad personal, tornándose escépticos y pesimistas. El abajamiento moral del conjunto trae como consecuencia la contaminación de los individuos; la sanción social tórnase tolerante; todos se acostumbran a consentir la inmoralidad de cada uno; la austeridad llega a mirarse como una simpleza o una tontería. Infiere de ello, Emerson, que el signo más típico del descenso moral de un pueblo es la ausencia de grandes caracteres, de personalidades vigorosas, de hombres que irradian un pensamiento iluminador o sustentan con heroísmo cívico grandes ideales de enaltecimiento humano. En esa tranquilidad de estanque, las fuerzas de progreso social se entorpecen o paralizan; ningún estímulo reciben de la sociedad los que piensan, los que renuevan, los que crean, los que empujan el conjunto hacia un porvenir mejor.

En sus premisas críticas, la actitud y el lenguaje de Emerson coinciden con los de todos los moralistas. Bastaría recordar que el único escritor argentino a quien

podemos clasificar con ese nombre, Agustín Álvarez, ha partido del examen de una situación análoga, aunque contemplada en los países hispano-americanos, en sus libros *South America, Manual de Patología Política* y *¿Adónde vamos?* antes de señalar los remedios y formular su credo, en *Educación Moral* y *La Creación del Mundo Moral.* Ya que mencionamos a Agustín Álvarez, creemos oportuno decir que casi todos sus críticos y apologistas han coincidido en señalar cierta concordancia entre sus ideas y las de Emerson; muchos le consideran como un verdadero emersoniano.

III. NECESIDAD DE CARACTERES FIRMES

En presencia de la crisis moral de su tiempo, Emerson busca su causa y cree poder señalarla en la *decadencia progresiva de las fuerzas éticas tradicionales.* Y al revés de los que buscan el remedio en la posible restauración de esas fuerzas, afirma la *necesidad de engendrar fuerzas morales nuevas,* primero en los individuos mismos y luego en la sociedad entera.

Ve en el tradicionalismo la parálisis, la muerte. Si los hombres han dejado de acatar ciertos dogmas del pasado, ello se debe a que tales dogmas tenían fundamentos falsos; y "nadie, dice Emerson, puede sentirse obligado a ser virtuoso por obsecuencia a la mentira". Lo que es falso, muerto está; hay que darle sepultura. Saber que es falso y predicar la vuelta a él, sería una desvergüenza si no fuese un crimen; perdida la creencia en el carácter sobrenatural de la obligación moral, el único remedio está en buscar sus fuentes naturales; de otro modo caeríamos de nuevo en el absurdo de perseguir un ideal moral poniéndonos en el camino de la inmoralidad suprema, que es la mentira.

Una moral en formación continua, cada vez mejor adaptada a la naturaleza, persiguiendo una mayor armonía entre el hombre y todo lo que le rodea, incesantemente perfectible en cuanto la perfectibilidad es una mejor adaptación de la humanidad al medio en que vive: tal es, desde la publicación de *Natura* (1836), la orientación general de la ética emersoniana. En vano había buscado Emerson en las morales europeas de su tiempo un modelo que le pareciera trasplantable a su país; el Viejo Mundo, minado por Iglesias poderosas que habían sobrepuesto sus intereses políticos a la primitiva moral predicada por Cristo, no podía servir de ejemplo a los pueblos nuevos. América debía buscar en las entrañas de su propia sociabilidad las fuerzas morales más convenientes a su progreso colectivo y a la dignificación de la vida humana. Su famoso discurso a los estudiosos e intelectuales, el *Scholar* (1837), es un llamado elocuente al estudio y a la reflexión, al embellecimiento de la vida por la cultura del espíritu, al desdén de todos los beneficios con que la política y los negocios tientan a los intelectuales. Como el músico que ejecuta para gozar él mismo, tanto como para deleitar a otros, Emerson habla "para inspirar a los demás el coraje y el amor, fortificando su fe en el amor y la sabiduría que están en el fondo de las cosas; para afirmar sentimientos nobles; para escucharlos en otros, dondequiera aparezcan: y no para turbar a nadie, sino para atraer a todos los hombres a la verdad, tornándolos cultos y bondadosos". Muestra la esterilidad del talento extraviado por la frivolidad o por la moda, mirando como la mayor insensatez la de opinar sobre lo que no se ha estudiado. Si el talento se desarrolla a expensas del carácter, mayores son los peligros y sus extravíos cuanto más crece; "por eso hoy todo es falso, se confunde el talento con el genio, se confunde los dogmas y los sistemas con la verdad, la ambición con la grandeza, la frivolidad con la poesía, la sensualidad con el arte; y los jóvenes, llegando con esperanzas inocentes y mirando en torno suyo la educación, las profesiones, los empleos, los maestros, la enseñanza literaria y religiosa, encuentran que nada satisface sus

nobles aspiraciones espirituales y se aturden. vuélvense escépticos, están perdidos. Y la juventud quedaría desesperanzada si, por gracia divina, no tuviese bastante energía para decir: todo esto es falso y de invención humana, la verdad existe, nueva, hermosa, eternamente bienhechora". El orden es la primera ley del progreso espiritual; las mejores aptitudes se pierden si libramos nuestra cultura a la improvisación y divagamos sobre lo que no entendemos. "¿Para qué sirven la fuerza, la habilidad, la belleza, una voz grata, la educación o el dinero a un loco furioso?" Todo el que es incapaz de continuidad y de sacrificio en el estudio, pretendiendo adivinar mal en un minuto lo que podría estudiar bien en muchos años, es tan iluso y tan inútil como ese loco furioso. "Leyendo los diarios, viendo la audacia con que la fuerza y el dinero trabajan para sus fines, pisando la honradez y la voluntad de los buenos, parece que el patriotismo y la religión gritan como fantasmas vanos. No hablamos para ellos, porque el hacerlo parece cosa inútil; habitualmente preferimos mantener nuestra opinión y morir en silencio. Pero un espíritu elocuente nos hará sentir que los Estados y las reyecías, los senadores, los leguleyos y los ricos, no son sino montones de gusanos cuando se los mira a la luz de esta Verdad, débil y despreciada. Entonces sentimos cuán cobardes hemos sido, venerándolos, porque sólo la Verdad es grande." Como fruto de esta actitud independiente espera que vendrá un Renacimiento nuevo y que todos los hombres podrán sentirse capacitados para hacer su propio examen: "¿Qué eres? ¿Qué has hecho? ¿Puedes obtener lo que deseas? ¿Hay un método en tu conciencia? ¿Hay una dirección en tu propia vida? ¿Puedes ayudar a otro?" Para ello la humanidad desea y necesita de hombres intensos, creadores, afirmativos. "El genio no se divierte en rayar la arena, ni se ocupa de frivolidades; se entrega a cosas esenciales; es una fuerza que se defiende de sí misma, que existe originariamente, que resiste a todos los obstáculos. Posee la verdad y se aferra a ella; nunca habla ni actúa en esas callejuelas de través donde se entra por curiosidad, sino en las rutas maestras de la naturaleza, preexistentes a la Vía Appia, donde todos los espíritus están forzados a transitar. El genio sólo gusta de las afirmaciones verdaderas que atacan y hieren a todo el que se les opone; afirmaciones que son como personas vivientes que diariamente declaran guerra a toda falsedad y a toda rutina; afirmaciones de que la sociedad no puede librarse y que no puede olvidar, pues persisten, no se someten a ninguna autoridad, se levantan severas y formidables porque no quieren y deben ser fielmente ejecutadas y realizadas." En ese tono de apóstol se desarrollan todos los primeros discursos de Emerson; y no es extraño que, a pesar de su vaguedad, o por ella misma, lograran entusiasmar a todos los temperamentos románticos, prometiéndoles que serían una generación de genios, como los jóvenes alemanes del *Sturm und Drang*.

IV. NO-CONFORMISMO Y OBEDIENCIA

Desconociendo el valor de los preceptos y dogmas tradicionales, como fundamento de la ética, Emerson da una amplitud antes desconocida al *No-Conformismo*, afirmado por las Iglesias disidentes de la anglicana. Conocéis, sin duda, ese episodio de la historia religiosa. Así como el cristianismo fué una herejía dentro del judaísmo, y el protestantismo dentro del catolicismo, numerosas sectas protestantes han nacido como herejías dentro de la iglesia anglicana. Bajo el reinado de Elisabeth, en 1563, el parlamento inglés votó un *Acta de Uniformidad*, fijando las doctrinas y el rito del culto anglicano, que fué luego renovada, en 1662, bajo Carlos II. Desde entonces llamáronse *conformistas* los que acataron ese Acta, y *no-conformistas* los que le negaron su adhesión, generalizándose después el término a todos los cristianos disidentes que no aceptaban la autoridad dogmática de la iglesia anglicana.

Dentro de esa actitud común, el no-conformismo, nacido como simple episodio de política religiosa, ha evolucionado muy diversamente en las distintas Iglesias disidentes. Partiendo del derecho del libre examen, afirmado por la Reforma, algunas se han limitado a simples apartamientos del dogma y del rito, mientras otras han extendido progresivamente su libertad de crítica y todos los problemas teológicos, éticos y sociales; conservándose cristianas, han abierto ampliamente sus puertas a todas las doctrinas modernas, encauzándose sin reticencia, desde principios del siglo XIX, en las corrientes de liberalismo nacidas al calor de la renovación enciclopedista.

Tal era la posición de la Iglesia unitaria en que Emerson fué educado; en ella, el no-conformismo desbordaba ya de la disidencia inicial y contenía los gérmenes que se manifestaron ampliamente en el trascendentalismo. "Lutero, escribe Emerson, se habría cortado la mano derecha antes de clavar sus tesis en la puerta de Witenburgo, si hubiese podido suponer que ellas conducirían a las escuetas negaciones del unitarismo de Boston." Y el mismo Emerson, cuando habla de no-conformismo, se refiere a un desacato sistemático de todas las ideas y cosas tradicionales; conformarse a la tradición le parece renunciar a la vida misma, cuya continuidad se desenvuelve en un incesante porvenir. El conformismo importa cerrar nuestra inteligencia a toda verdad nueva, apartar de nuestra felicidad todo elemento no previsto en el pasado, negar la posibilidad misma del progreso y de la perfección. Acatar los intereses creados en el órden moral, lo mismo que en el material, significa negar el advenimiento de una humanidad moralmente mejor. ¿Por qué, se pregunta Emerson, seguiremos bebiendo aguas estancadas en pantanos seculares, mientras la Naturaleza sigue ofreciéndonos en la veta de sus rocas el chorro de fuentes cristalinas, que

pueden apagar nuestra sed infinita de saber y de amor? Para él las aguas estancadas son los dogmas consagrados por la tradición y las fuentes de roca son las fuerzas morales que siguen manando de nuestra naturaleza humana, incesantes, eternas. Esas fuerzas morales, que llama "divinas", no han dejado de brotar nunca, jamás se han cegado sus fuentes; vivir, como quiere el tradicionalismo, es decir ¡alto! a la divinidad misma, es decir ¡no! a todos los ideales éticos de la humanidad presente.

El no-conformismo, en esta significación amplia, se nos presenta como la antítesis del dogma de obediencia; leed algunas páginas que dedica a este asunto William James y reconoceréis, como él, que "es imposible comprender, y hasta imaginar, que hombres dotados de una vida interior suya y propia, hayan podido llegar a considerar recomendable la sujeción de su voluntad a la de otros seres finitos como ellos". Le parece inverosímil ese renunciamiento de la personalidad, exigido por algunas órdenes religiosas como un voto necesario para la profesión. La obediencia no es a Dios sino a otro hombre, al superior; y es curiosa la explicación poco mística y muy utilitaria que da de ella el ilustre jesuíta Alfonso Rodríguez: "Uno de los mayores descansos y consuelos que tenemos los que estamos en Religión, es éste: que estamos seguros de que, haciendo la obediencia, vamos acertados. El superior podrá errar en mandar esto o aquello; mas vos cierto estáis de que en hacer eso que os mandan no erráis, porque a vos solamente os pedirá Dios cuenta si hicisteis lo que os mandaron, y con eso daréis vuestro descargo muy suficientemente delante de Dios. No tenéis que dar cuenta, si fué bien aquello, o si fuera mejor otra cosa; porque eso no pertenece a vos, ni se pondrá a vuestra cuenta sino a la cuenta del superior. En haciendo la cosa por obediencia, quita Dios eso de vuestro libro y

lo pone en el libro del superior'". Así entendido, el dogma de obediencia lleva implícito un renunciamiento a la responsabilidad moral: el hombre se convierte en una cosa, en un instrumento irresponsable al servicio de quien lo manda. Y para que esto no sea solemne, James transcribe de Sainte-Beuve (*Hist. de Port Royal,* I, 346), una anécdota que muestra la extravagante interpretación que pueden dar al dogma de obediencia los temperamentos sugestionables: "Sor María Clara estaba muy penetrada de la santidad y excelencia de M. de Langres. Este prelado, luego de llegar a Port Royal, le dijo un día, viéndola tiernamente unida a la Madre Angélica, que sería mejor que no volviera a hablar con ella. María Clara, sedienta de obediencia, tomó como un oráculo divino aquellas palabras dichas inadvertidamente, y desde aquel día estuvo muchos años sin dirigir la palabra a su hermana en religión".

Mostrando el conformismo bajo esta fase rigurosa en que lo traduce el sentimiento de obediencia podéis comprender mejor, por contraste, cuál es el horizonte máximo en que Emerson pudo dilatar su no-conformismo.

El derecho de crítica y de libre examen se prolonga hasta las fuentes de la moralidad humana; es el derecho de buscarlas, de afirmarlas, de aprovecharlas para el porvenir, impregnando de ellas la educación, ajustando progresivamente a ellas la conducta de los hombres. La sabiduría antigua, hoy condensada en dogmas, sólo puede ser respetable como punto de partida. Así mirada conviene respetarla y aprovechar de ella todo lo que no sea incompatible con las verdades nuevas que incesantemente se van haciendo; pero acatarla como una flexible norma de la vida social venidera, confundiéndola con un término de llegada que nuestra experiencia está condenada a no sobrepasar, es una actitud absurda frente a la evolución incesante de toda la naturaleza accesible a nuestro conocimiento.

Así planteado, el no-conformismo de Emerson, aunque siempre enmarañado por su lenguaje literario y místico, se nos presenta como una concepción moral antidogmática y esencialmente evolucionista, como la antítesis de un sistema teórico cerrado, como afirmación de un pragmatismo ético abierto a toda eventualidad de perfeccionamiento moral, ilimitado. No necesito explicar a los que conocen la doctrina de la perfectibilidad, común en esa época a todos los sansimonianos, que la posición de Emerson concuerda con ella plenamente, no obstante el lenguaje religioso a que la tradujo; porque Emerson, en todo y siempre, conservó la "manera" religiosa aprendida en su juventud e impuesta por su ambiente, aun cuando sus ideas tomaban una dirección contraria.

V. PANTEÍSMO

Divinidad, Naturaleza, Moralidad, son tres términos que tienden a significar lo mismo en los escritos de Emerson. Todo lo natural es divino, todo lo divino es moral, todo lo natural es moral. Para elevar nuestra Moralidad debemos volver a las fuentes de la Naturaleza y a medida que lo conseguimos nos compenetramos con la Divinidad.

Hemos dicho, con esto, que Emerson es panteísta. No sabríamos explicar, pues no lo comprendemos, en qué medida su teísmo absoluto se distingue de un absoluto ateísmo; lo mismo nos ocurre, por otra parte, con la casi totalidad de los panteístas. Adviértase, en efecto, que el panteísmo oscila entre dos posiciones metafísicas extremas que parecen confundirse; habréis oído decir que se tocan todos los extremos. Una verdadera substanciación de lo infinito en lo finito, de Dios en la Naturaleza, como lo sugieren todos los panteísmos de tipo emanatista, implica una explicación verbal de la Divinidad como causa de la Naturaleza misma, sin que nada distinga o

separe a la una de la otra; equivale, a lo sumo, a decir que la Naturaleza es todo lo que conocemos de Dios. No nos es posible, por otra parte, examinar de buena fe ningún sistema idealista absoluto sin tener la impresión de que su autor es ateo. Hegel lo es tanto como Spinoza; sus concepciones, en este punto, se distinguen por palabras: Hegel llama devenir eterno de la "idea" a lo que Spinoza concibe como transfiguración eterna de la "substancia". No perdamos de vista que el idealismo y el materialismo absolutos, como doctrinas metafísicas monistas, sólo se diferencian por su vocabulario, aunque, claro está, es más cómodo adoptar el primer nombre y aborrecer el segundo, por el equívoco moral difícilmente evitable al pronunciar esas palabras. Hay en todo esto bastante chicana verbalista y resulta evidente que muchos filósofos —ateos respecto de la religión efectiva en su medio— han procurado disfrazar su pensamiento. ¿Concebir el universo material como la emanación del "Espíritu" —en vez de "Dios"— no equivale a la posición del monismo energético? ¿Sustituyendo las palabras espíritu y energía se modifica en lo esencial esta hipótesis metafísica? Cambia, es cierto, con el nombre, la asociación a la hipótesis metafísica central de otras nociones secundarias históricamente implicadas en las diversas denominaciones de un mismo sistema cuyos elementos evolucionan.

El panpsiquismo es lo que más se parece en metafísica al materialismo; el panteísmo es lo que hay de más semejante al ateísmo. Infundir el espíritu en toda la materia es lo mismo que negarlo aparte de ella, aunque permita divagar ilimitadamente pretendiendo lo contrario; poner en toda la naturaleza a Dios, equivale a negar que haya dioses fuera de ella. Todos estos modos de hablar "en difícil", podéis reducirlos, sin temor a equivocaros, a un tipo único de doctrinas monistas, o sea concepciones metafísicas del universo convergentes a la unidad.

El problema, hablando "en fácil", es otro: monismo

o dualismo; hay también quien habla de pluralismo, ya sea como variante del primero, ya como complicación del segundo. Ése es el problema efectivo: Dios y Naturaleza, Espíritu y Realidad, Nóumeno y Fenómeno, Alma y Cuerpo, Energía y Materia. Todo eso es dualismo, y en todas sus expresiones equivale siempre a esto: causas imponderables e inaccesibles a la experiencia moviéndose en un plano distinto del que podemos conocer, sólo accesibles a la hipótesis pura, no como abstracción de experiencia sino como invención absoluta, asuntos de fe para muchos, demostrables por la razón según pocos.

Emerson, para entendernos, es monista y no dualista, aunque su lenguaje poco exacto sugiera a veces lo contrario; francamente, creo que solía equivocarse a propósito, para no contrariar a una sociedad religiosa sobre un asunto metafísico al que él mismo no atribuía la menor importancia práctica. Agregaré, en su disculpa, que en la mayor parte de los panteístas se suele descubrir la misma actitud deferente hacia las creencias sociales más difundidas. Es una explicable galantería, ya que la humanidad tiene horror al ateísmo.

Emerson llama Dios a la naturaleza y Espíritu al pensamiento humano, dejando que cada cual lo entienda de acuerdo con sus opiniones. A buen entendedor... Y le entendieron, sin duda, los teístas y animistas legítimos que durante su época de predicación militante le acusaron mil veces de ateísmo, sin mezquinarle el cargo de "hipocresía", de aquella "hipocresía unitaria" enrostrada ya a Channing y los suyos.

Emerson da quinientas explicaciones distintas de la Divinidad: "fuerza imponderable", "ley invisible", "inteligencia misteriosa", "motor supremo", "realidad del todo", "esencia de la naturaleza", "perfectibilidad infinita", etc.; pero siempre, invariablemente, afirma que la Divinidad es inherente a toda la naturaleza y está

difundida en todas las partes que constituyen su unidad. Basta entregarse, sin intermediarios, a la Suprema Sabiduría, que está en todo lo que existe, para identificarse con la Divinidad, reconocerse parte de ella, ser ella misma. Así, insensiblemente, a través de la ambigüedad verbal, Emerson sugiere que la *Divinidad es la perfección moral que pone al hombre en armonía con la naturaleza.*

VI. ÉTICA NATURALISTA

El concepto panteísta de la divinidad, que convierte a Dios en una abstracción pura, en una fórmula, contrasta evidentemente con otros sentimientos ancestrales de la humanidad, que llevan a concebir uno o más Dioses con realidad propia, ajenos a la Naturaleza, Dioses vivos y actuantes, con aptitudes o funciones distintas a las humanas, capaces de justicia y de perfección absolutas. Las religiones de cepa judía postulan en esa forma extranatural la hipótesis de un Dios creador y árbitro del universo, con o sin una corte de pseudodioses menores, imaginados, aquél y éstos, a semejanza del hombre; toda otra interpretación equivale, para ellas, a negar la divinidad misma.

En esa distinción entre lo sobrenatural y lo natural se fundan las relaciones entre lo humano y lo divino, fuente de toda ética religiosa.

La lógica pura se satisface con el panteísmo; la moral práctica, no. Este escollo le es común con los otros sistemas monistas; para salvarlo, el propio Kant tuvo que evitar el monismo a que lo conducía su *Crítica de la Razón Pura* —que es una "Lógica"— postulando el dualismo que fluye de su *Crítica de la Razón Práctica* —que es una "Ética".

Emerson presenta la clásica antinomia del "mundo físico" y del "mundo moral" como un simple documento de la experiencia, sin preocuparse de plantearla como un problema metafísico. Se limita a afirmar la correlación o paralelismo entre todo lo físico y todo lo moral; análoga actitud, cómoda aunque extrafilosófica, ha adoptado el moderno paralelismo psicofísico, que así evita plantearse el problema del alma, eliminándolo de la psicología y relegándola a la metafísica.

Ciertas contradicciones en que Emerson incurre, disculpables en un moralista y corrientes en la literatura de imaginación, serían inconcebibles en un filósofo digno de este nombre. Escuchad: "toda la naturaleza es la imagen del espíritu humano", dice, y agrega: "las leyes del espíritu dependen de la armonía de la naturaleza". ¿Os parece lo mismo? reflexionad un minuto y comprenderéis que es exactamente lo contrario; lo primero implica idealismo a lo Hegel, lo segundo sensacionismo a lo Condillac. "Dios está vibrante en todo y lo vemos en todas las cosas de la naturaleza" y "la Naturaleza, y sólo ella, es toda la divinidad", son proposiciones que implican concepciones opuestas de la divinidad, aunque parecen decir lo mismo; la primera proposición es conciliable, por ejemplo, con la filosofía Vedanta, con Parménides, con los alejandrinos; la segunda con la filosofía Sankhya, con Heráclito, con los estoicos. Panteístas todas, ciertamente, pero las unas precursoras del espiritualismo trascendental y las otras del naturalismo trascendental; místicas aquéllas y realistas éstas; emanando las unas lo finito de lo infinito, concretando las otras lo infinito en lo finito.

Emerson no trata esas cuestiones. Para él, moralista y no metafísico, después de establecida la correlación entre el mundo moral y el mundo físico, todo el problema de la ética se resuelve en seguir la Naturaleza, que marca el sendero de la perfección. El hombre puede equivocarse y decaer; la Naturaleza no se equivoca ni decae. Es, pues, la maestra del hombre, la que le vuelve al buen camino. Es el reflejo o la objetivación del espíritu divino: "un paisaje —dice— es una cara de Dios". No pudiendo comprender a Dios en sí, aconseja

estudiarle en la Naturaleza, cuyas leyes son morales y deben ser escuchadas como la mismísima palabra divina.

En su famoso discurso de 1838 expresó esa idea de un culto puro de leyes morales abstractas, independientemente de cualquier dogma religioso. "Estas leyes se ejecutan por sí mismas. Están fuera del tiempo, fuera del espacio y no sujetas a las circunstancias. Así, en el alma del hombre existe una justicia cuyas atribuciones son inmediatas y completas. Aquel que cumple una buena obra, queda al instante ennoblecido. El que ejecuta un acto bajo y vil, es por el hecho mismo rebajado. Aquel que rechaza la impunidad, se viste por esta sola razón de pureza. Si un hombre es justo de verdadero corazón, es Dios en cuanto es justo; la certeza, la inmortalidad y la majestad de Dios entran, con la justicia, en aquel hombre. Si un hombre cambia, traiciona y engaña, por esto mismo se engaña a sí mismo, y sale de su propia conciencia moral; el carácter llega siempre a ser conocido. El hurto no enriquece; la limosna jamás empobrece a nadie; del asesino hablan hasta las paredes. La más ligera sombra de fraude destruye espontáneamente todo buen efecto. En cambio, decid siempre la verdad, y todas las cosas hablarán en favor vuestro; hasta las raíces de las hierbas parecerán moverse bajo la tierra, para exaltaros. Porque todas las cosas proceden del mismo espíritu, llamado con nombres distintos: amor, justicia, templanza, según sus diversas aplicaciones, como el océano, que recibe nombres diversos, según las playas que baña. Cuanto más se separa un hombre de estos confines, tanto más se priva de poder y ayuda. Su ser se contrae..., tórnase cada vez más pequeño y mezquino, un grano de polvo, un punto, hasta que llega a la maldad absoluta, que es la muerte absoluta también. La percepción de esta ley despierta en nuestra mente un sentimiento que llamamos

sentimiento religioso y que constituye nuestra más elevada felicidad. Es maravilloso el poder que tiene de encantarnos y de imponérsenos como el aire que se respira en las montañas. Es lo que da perfume a todo el mundo, sublimidad al cielo y a los montes; es el canto silencioso de las estrellas en la noche, la beatitud del hombre, que le hace partícipe del infinito... Todas las expresiones de este sentimiento son sagradas y permanentes en proporción a su pureza. Nos conmueven más profundamente que todas las demás. Los hechos pasados que destilan esa piedad están aún frescos y fragantes. La impresión única e incomparable producida por Jesús sobre la humanidad, por lo cual su nombre no está escrito, sino grabado en la historia humana, es una prueba de la sutil virtud de esta penetración."

Romántico sin dejar de ser puritano, Emerson siguió siendo un místico cuando se puso en la corriente de adoración a la Naturaleza en que ya navegaban todos los continuadores de Rousseau y de Goethe. Aunque volvió mil veces sobre el tema, paréceme que es en las primeras páginas de *Nature* donde traduce mejor su misticismo panteísta, muy complicado de literatura.

VII. EL OPTIMISMO Y LA PERFECTIBILIDAD

La inexactitud del lenguaje corriente, que hemos señalado ya tantas veces, nos obligará a detenernos sobre el sentido *optimista* atribuído generalmente a la ética emersoniana.

Desde el punto de vista filosófico debieran considerarse optimistas aquellas doctrinas que contemplan el universo como una obra perfecta y deducen de ello que la vida del hombre en nuestro planeta se desenvuelve en la mejor de las formas posibles: "todo sucede inmejorablemente en el más inmejorable de los mundos". Así se pensaba, más o menos, en la Academia y en el Pórtico, en la escuela de Alejandría, así lo creyeron Anselmo

y Tomás, y así también se inclinaron a mirar las cosas Descartes y Leibnitz. Si hubieran dicho que nada puede ser distinto de como es, omitiendo todo juicio calificativo, su opinión equivaldría a reconocer la determinación natural de lo existente y que el deseo humano no influye para nada sobre la constitución del universo. El mismo concepto de la armonía universal quedaría reducido a la comprobación de que todo lo existente está ordenado conforme a reglas generales que concuerdan con ciertos resultados de la lógica matemática considerados como formas de razonamiento perfecto. Las aplicaciones éticas de este optimismo conformista, que en Plotino llega hasta pretender que son grandes bienes para el hombre la cárcel, las guerras, las epidemias y la misma muerte, han sido, en todo tiempo, objeto de críticas risueñas; Voltaire, en su *Cándido* famoso, dijo la última palabra, que nadie ha podido contradecir eficazmente.

Filosóficamente, la doctrina contraria —nótese bien, contraria— al optimismo, sería la doctrina del progreso o de la perfectibilidad, que fué, como sabemos, uno de los temas habituales del sansimonismo; es un presupuesto necesario, en definitiva, en la conducta de todos los reformadores militantes. Como tal domina en Emerson y en Echeverría, inspirados en las mismas fuentes del romanticismo social francés.

El uso, árbitro del lenguaje, ha dado al término *optimismo,* una significación contraria a la filosófica; cuando se dice que alguien es optimista se quiere significar su fe en el advenimiento futuro de un bien mayor, implicando la posibilidad de una perfección. Es el valor ético lo que caracteriza el vocablo, y no su sentido filosófico; y, en verdad, los mismos filósofos no han desdeñado conciliar verbalmente una cosa con su contraria, pues Leibnitz, en su *Teodicea,* procura enseñar que el concepto de la perfección universal debe entenderse como una perfectibilidad infinita de todo lo creado.

Emerson, como reformador, cree que lo existente no es perfecto en sí, pero afirma que marcha hacia un perfeccionamiento inevitable, que para el hombre, en particular, se traduce en una dignificación de su vida. Todo lo que existe está sujeto a una ley de mejoramiento progresivo, de donde se infiere el advenimiento inevitable de un bien cada vez mayor, mensurable por ese conjunto de satisfacciones naturales en que el hombre hace consistir su felicidad. Afirmar la soberanía de la moral significa, precisamente, poner como base de la conducta humana la adaptación a ese mayor bien posible, que aumenta la felicidad de todos; y la inmoralidad, el vicio, el crimen, sólo se conciben como actitudes contrarias a esa adaptación. "Cada línea de la historia —dice— inspira la convicción de que nosotros no podemos avanzar mucho tiempo en el error o en el mal, pues las cosas tienden a enderezarse por sí mismas. La moral que surge de cuanto aprendemos es que todo justifica la Esperanza, madre fecunda de las reformas. Nuestro rol, evidentemente, no es el de sentarnos hasta vernos convertidos en piedras, sino de acechar las auroras de todos los amaneceres sucesivos, colaborando a las nuevas obras de los días nuevos." Se trata, explícitamente, de no contemplar la vida humana como la mejor de las cosas en el mejor de los mundos —que sería el optimismo filosófico— sino de afirmar su perfectibilidad incesante en el porvenir: lo que actualmente suele llamarse "optimismo social".

Hay una posición secundaria, muy interesante, en la ética emersoniana: la negación del mal, de la culpa y del pecado. Para Emerson el mal no existe en el mundo como entidad positiva, sino como una ausencia del bien. Lo que suele llamarse mal sería una simple no bien o menos bien; la maldad humana sería una incapacidad para la virtud, una ausencia de fe en el bien o de "gracia" natural, concebida como aquella fe que Juan Agrí-

cola oponía a Lutero, contra la ley, en la disputa de los "antinomianos"; o como aquella otra gracia divina de Malebranche, que fué mística manzana de discordia entre Bossuet y Fenelón.

Con dos diferencias fundamentales, puesto que Emerson concibe la aptitud meliorativa como una cualidad de la misma naturaleza humana; y afirma que esa verdadera gracia natural puede adquirirse y desarrollarse porque el hombre, siendo él mismo una parte de la divinidad, lleva en sí la capacidad para el bien, una partícula de gracia capaz de florecer... Me detengo, en este punto, temeroso de que en mi deseo de explicaros lo que el mismo Emerson no entiende con exactitud, acabéis por perder la visión clara del conjunto, única que nos interesa.

Bástenos saber que él niega la existencia de un mal en lucha eterna con el bien, del clásico Arimán contra Ormuz, del Diablo contra Dios, del Infierno contra el Cielo, y que se inclina a pensar que en los buenos y en los malos sólo deben verse grados distintos de divinidad en acción, de acercamiento a la Naturaleza, de fusión en la *Over Soul,* o Alma Suprema, cuyo carácter podréis deducir del siguiente párrafo: "La Crítica suprema de los errores del pasado y del presente, y el único profeta de lo que será, es esa gran Naturaleza en la cual reposamos como la tierra reposa dulcemente en los brazos de la atmósfera; esa Unidad, esa Alma Suprema, en la cual cada ser está contenido y unificado, une a los demás; ese corazón común, del que toda conversación sincera es el culto y al que es un sometimiento toda buena acción; esa omnipotente realidad que confunde nuestras habilidades y nuestro ingenio, obligándonos a ser lo que realmente somos, a revelarnos por nuestro carácter y no por nuestras palabras, y que tiende de más en más a transfundirse en nuestros pensamientos, y en nuestras acciones, para convertirse en sabiduría, virtud, poder y belleza. Nuestra vida se compone de sucesiones, de divisiones de partes y de partículas. Sin

embargo, el hombre es el alma de todo; y ese poder profundo en el cual existimos y cuya beatitud nos es totalmente accesible, no sólo es completo por sí mismo (*self sufficing*) y perfecto en cada momento, mas es simultáneamente el acto de ver y la cosa vista, el espectador y el espectáculo, el sujeto y el objeto. Vemos el mundo pieza a pieza: el sol, la luna, el animal, el árbol; pero el todo, de que esas cosas son las partes salientes y radiantes, el todo es el Alma. Sólo por la visión de esa sabiduría podemos leer en el horóscopo de las edades; y solamente volviéndonos hacia nuestros mejores pensamientos, cediendo al espíritu profético innato en cada hombre, podemos comprender las advertencias de esa sabiduría" (*El Alma Suprema*). Esta cita debemos traducirla: *el Alma de la Naturaleza, de que el hombre mismo es parte, marca el camino hacia la perfección.* Es más sencillo, sin duda; pero, como sabéis, una de las cosas hasta ahora más admiradas por la humanidad ha sido el arte de nublar con retóricas obscuras las cosas más claras, sin comprender que sólo llegan a hablar claramente los que piensan con claridad.

Procediendo como un juez que entre cien testimonios divergentes o contradictorios consigue al fin restaurar una verdad aproximada, nosotros podemos encontrar una posición de equilibrio a través de las numerosas oscilaciones que sufre el pensamiento de un filósofo o de un moralista. Para ello debemos distinguir los conceptos definidos y las divagaciones puramente verbales, tan frecuentes en Emerson como en todos los retóricos. En uno de sus ensayos (*Leyes del Espíritu*) define bien su concepto de la *naturalidad del instinto moral,* que es dominante en toda su ética. "La vida intelectual puede conservarse sana y clara, si el hombre vive la vida de la naturaleza y si no introduce en su espíritu dificultades que para nada le sirven. Nadie debe atormentarse

con inexplicables especulaciones. Que el hombre haga y diga lo que emana estrictamente de él mismo y por ignorante que sea no será su naturaleza la que le traiga dudas y obstáculos. Nuestros jóvenes sufren a causa de los problemas teológicos del pecado original, el origen del mal, la predestinación y otros análogos. Esas cosas no han obscurecido nunca la ruta de los que no han salido de su camino natural para ir a buscarlas. Esas cosas son la coqueluche, el sarampión del espíritu, y los que no las han padecido no pueden describirlas ni señalarles remedios. Un espíritu sencillo y natural no conoce esos enemigos. Distinta cosa es poder explicar nuestra fe y la teoría de nuestra libertad, de nuestra unidad, de nuestra "unión con nosotros mismos". Esto exige dones no comunes. Sin embargo, aun en ese conocimiento de sí, puede haber una fuerza virgen y una integridad natural que empuje nuestras creencias: nos bastan algunos instintos poderosos y algunas reglas simples." La personalidad intelectual y moral se forma espontáneamente, burlándose de nuestra voluntad de nutrirla con artificios: "Los estudios metódicos, los años de educación profesional y académica, no han proporcionado a mi experiencia mejores datos de los que he aprendido en algún libro tonto, leído a hurtadillas bajo los bancos de la clase de latín. Lo que no llamamos educación suele ser más precioso que lo así denominado. Cuando nos llega una impresión o un dato nuevo no podemos sospechar la importancia que él tendrá para nosotros". *Ergo*: hay que dejar obrar espontáneamente la naturaleza, confiado en ella, no contrariándola. "Igualmente —continúa— nuestra naturaleza moral está viciada por la intervención artificiosa de nuestra voluntad. Hay personas que se representan la virtud como una lucha, y que se dan aires de héroes para calificar sus méritos penosos; y cada vez que aparece una noble personalidad, se devanan los sesos para discutir si no tiene más mérito el malo que vive luchando contra la tentación. No se trata de apreciar el

mérito. O Dios está allí, o no está. Amamos a los caracteres en proporción de su espontaneidad, de su fuerza de impulsión. Cuanto menos conoce un hombre sus virtudes, cuanto menos piensa en ellas, tanto más lo amamos. Las victorias de Timoleón son las mejores: ellas fluían como los versos de Homero, al decir de Plutarco. Cuando vemos un espíritu cuyos actos son todos grandes, graciosos, tan agradables de ver como si fueran rosas, agradezcamos a Dios que cosas así puedan existir y existan, no le pongamos mala cara, no le digamos: tal desgraciado, con sus resistencias gruñonas y todas sus diablos íntimos, vale más que tú." De esas reflexiones, y de otras semejantes, deduce Emerson su optimismo moral como posibilidad del perfeccionamiento humano acercándose a las leyes de la naturaleza: "Esas observaciones nos demuestran forzosamente que nuestra vida podría ser más simple y más dulce de lo que la hacemos; que el mundo podría ser más feliz de lo que es; que no hay necesidad de complicar la existencia con luchas, convulsiones, desesperanzas, llantos y sufrimientos; que somos los inventores de nuestros propios males. Nosotros nos ocupamos en romper el optimismo de la naturaleza; cada vez que trepamos a una cumbre para mirar el pasado, o que un espíritu de nuestro siglo, el más sabio entre nosotros, nos eleva hasta su misma altura, nos damos cuenta de esta verdad fundamental: estamos rodeados de leyes que se cumplen por sí mismas".

Creo necesario expresaros una impresión personal sobre el optimismo de Emerson. Cuando por vez primera visité la Universidad de Harvard, en compañía del naturalista argentino Cristóbal Hicken, accedió éste gentilmente a mi deseo de comenzar por el Departamento de Filosofía, cuyo nombre, *Emerson Hall*, duplicaba mi interés. Dos metros de nieve habían caído aquella mañana de enero y continuaba la nevisca encapotando el cielo; en la penumbra del amplio vestíbulo divisamos la estatua del eticista y fuimos instintivamen-

te hacia ella. Hubo un minuto de contemplación muda. — ¡Era un roble! —exclamó el botánico; —Por eso fué optimista, comenté con mi experiencia de psicólogo.

En mi libreta de viaje[1] consigné la anécdota; es una explicación psicológica del optimismo, tal vez la más importante. Los hombres sanos de cuerpo y de mente son, generalmente, optimistas y afirmativos; los enfermos y los desequilibrados suelen ser pesimistas y escépticos. La salud es bondad, tolerancia, firmeza, simpatía, solidaridad, admiración; los temperamentos equilibrados ignoran la maldad, la persecución, la inconstancia, el odio, el egoísmo, la envidia. Emerson tuvo la moral que correspondía a su salud y a su equilibrio: sus ideales fueron la resonancia armónica de una hermosa Naturaleza en un Organismo ejemplar.

VIII. LA CONFIANZA EN SÍ MISMO

Muy característico entre los ensayos de Emerson es, sin duda, el titulado *Confianza en sí mismo*. Su tono individualista llega, por momentos, a parecer antisocial; es el más citado por los místicos anarquistas, y recuerdo que en mi adolescencia fué el primero que leí, inducido a ello por un condiscípulo ácrata.

El ensayo es, rigurosamente, un sermón por su estilo declamatorio, obsecrativo en ciertos pasajes; su verdadero tema es *la expansión de la personalidad humana*. Habitualmente sólo la mostramos a medias, condescendiendo a la hipocresía social: "se diría que tenemos vergüenza de ese pensamiento divino que cada uno de nosotros representa. Es necesario, sin embargo, confiar en ella con seguridad, considerándola proporcionada a nuestras fuerzas y segura de no fracasar, con tal que

[1] Se trata del viaje que Ingenieros emprendió a Estados Unidos, a fines de 1915, invitado por la Fundación Carnegie con motivo del Congreso Científico Pan-Americano. — *A. P.*

la interpretemos fielmente. Dios no quiere que su obra sea realizada por cobardes. Un hombre se siente aliviado y contento cuando ha puesto todo su corazón en su obra, cuando ha hecho lo mejor que podía. Lo que ha dicho y hecho de otro modo, no lo satisface". Es el grito del romanticismo individualista, la palabra de rebelión que reivindica los derechos de la personalidad contra toda coacción social: "*Cree en ti mismo*: vibre todo corazón a este llamado inflexible. Acepta el sitio que el destino te ha dado, la sociedad de tus contemporáneos, el encadenamiento de los sucesos. Los grandes hombres lo han hecho siempre, confiándose como niños al genio de su época, reflejándolo en sus obras; esa confianza absoluta penetraba en sus corazones, y la misión de trabajar por sus manos dominaba todo su ser. Nosotros también somos hombres y debemos aceptar, en su sentido más elevado, ese mismo destino sublime; no somos menores inválidos refugiados en un rincón de asilo, ni cobardes fugitivos ante una revolución, sino guías, salvadores, benefactores, obedeciendo a un esfuerzo omnipotente y avanzando sobre el caos de las tinieblas". El egotismo no fué mayor en Stendhal o en Vigny; es digno, por su tono, de compararse con el de Stirner o el de Nietzsche.

Su paralelo entre la libertad del niño y la esclavitud del hombre es interesante. El niño hace lo que quiere con espontaneidad y dice naturalmente lo que piensa. "Un niño en un salón es como un banquero en una casa de juego: independiente, irresponsable, mira desde un rincón a las gentes que pasan, juzgándolas, pronunciando su sentencia según sus méritos, y calificándolas con la sumaria viveza de los niños, en buenos, malos, interesantes, tontos, aburridos. No estorbándole su interés ni las consecuencias de sus palabras, da su veredicto independiente y sincero. Hacedle la corte, si queréis; él no os la hará nunca. El hombre, en cambio, está, por decir así, aprisionado por su experiencia. En cuanto

habla o hace cosas significativas, está perdido; queda vigilado por el odio o la simpatía de muchos centenares de hombres, cuyos juicios y sentimientos gravitan sobre él para siempre." Si continuara observando y juzgando, desde lo alto de su inocencia natural, ese hombre podría ser una personalidad formidable y su palabra llegaría al oído de todos como un dardo; pero la sociedad conspira, en todas partes, contra la virilidad de cada uno de sus miembros. La sociedad es como una compañía de accionistas que se entienden para el progreso del conjunto, sacrificando la libertad y la expansión de cada uno; "la virtud más deseada es la *conformidad* con los demás; se llega a odiar a los que confían en sí mismos. No son las cualidades reales y los espíritus creadores, los que allí se ama, sino las reputaciones y los intereses creados. El que quiere ser un hombre debe ser un no-conformista. El que quiera adquirir palmas de inmortalidad no debe dejarse detener por lo que se llama convencionalmente el bien; debe averiguar por sí mismo si lo es realmente. Nada es sagrado fuera de la integridad de vuestra propia conciencia moral. Si os podéis absolver vos mismo, tendréis el sufragio del mundo".

Meditad las tres últimas frases: son la sinopsis de su moral. La obligación y la sanción no emanan ya de lo sobrenatural, sino del hombre. La clásica *confianza en Dios* de las morales teológicas, se ha convertido en la *confianza en sí mismo*; y el hombre es ahora la única divinidad que dirige la experiencia moral.

Observa que, en la apreciación popular, las virtudes son más bien la excepción que la regla: existe el hombre y existen las virtudes, por separado. Los hombres hacen lo que llaman buenas acciones, como si pagaran un impuesto para ser bien juzgados. "Sus virtudes son penitencias. Yo no quiero expiar, sino vivir. Mi vida existe por sí misma y no para darla en espectáculo. Prefiero dejarle un curso modesto pero igual y natural, a hacerla brillante y contradictoria. La quiero sana y dulce, y no irregular, precisada de dietas y sangrías."

El juez de la propia virtud debe ser uno mismo, sin esperar el juicio de los demás sobre las propias acciones. "No consiento en pagar como un privilegio, lo que considero mi derecho intrínseco." "Lo que debo hacer es cosa que concierne a mi personalidad y no lo que las gentes creen que debo hacer." "En la sociedad es fácil vivir ajustándose a la opinión de los demás; vivir de acuerdo con la nuestra, sólo es posible en la soledad. El gran hombre es aquel que conserva en el mundo, con perfecta dulzura, la independencia de la soledad." Renunciemos a seguir leyendo; sobre este último tópico hay una página casi perfecta (en *La Ética Literaria*), la que empieza aconsejando al hombre de estudio que abrace la soledad como una esposa.

En el ensayo sobre la confianza en sí mismo, Emerson se nos presenta en la fase juvenil y negativa común a todos los románticos; su afirmación de la personalidad es francamente hostil a toda solidaridad social. Es un anarquista en el sentido más riguroso de la palabra, un stirneriano antes de Stirner, un nietzscheísta antes de Nietzsche.

Pero en Emerson, como en los más de los románticos, y especialmente en los sansimonianos y los fourieristas, la rebelión contra el dogmatismo social transformóse muy pronto en un verdadero y propio *mesianismo*, en un anhelo de reforma social, de reconstrucción conforme a los planos ideales que siempre se pretenden fundamentados en la observación de la realidad social. Si no queremos estudiar esa evolución en Leroux o Fourier, en quienes aparece evidente, bástenos comparar el Echeverría quejumbroso y descorazonado, el poeta romántico del año treinta, con el Echeverría profético y optimista de la *Joven Argentina*. En todo el mundo la segunda generación romántica engendró una corriente política y de acción, el romanticismo social, que en Emerson fué predominante en la época del *Club de los Trascendentales*. Fué entonces cuando vió que la renovación moral del hombre, su perfeccionamiento,

sólo era posible por la renovación global de la sociedad; desde esa época, como complemento de la educación individual por la confianza en sí mismo, señala la educación social para la solidaridad y la justicia. Y así como antes viera el más alto fin de la ética en la reintegración del hombre a la armonía de la naturaleza, comprendió que la sociedad humana podía volver también a sus fuentes, poniéndose el individuo y la sociedad juntos en un mismo camino de perfección, adaptándose a la verdad, tal como la naturaleza la presenta a nuestra experiencia.

Afirmando la intensa profundidad de toda vida humana, Emerson ha enseñado a amar la vida, mostrando que la personalidad más humilde es susceptible de embellecerse y dignificarse, si sabe buscar en sí misma las fuerzas morales de su propio encumbramiento. No es el rango, no es la fortuna, no es el poder, lo que hace la grandeza de un hombre, sino su capacidad de ser intensamente tal como es por su naturaleza, expandiéndose espontáneamente, por la fuerza de su savia interior, sin torcerse bajo el peso de las coacciones sociales que espolonean la mentira y fomentan la vanidad. En esta orientación sus palabras alcanzan un tono místico, mezcla de poesía íntima y de exaltación egotista, que sin embargo, no le impide reiterar su obsecuencia a la verdad y predicar las virtudes útiles a la vida social, al trabajo, a la fraternidad, a la paz, a todo lo que se estima provechoso para mejorar la existencia de la humanidad. Fuerza es reconocer que, juzgado en conjunto, difícilmente podría nombrarse un místico más realista, ni un individualista más social. Su temperamento fué sin cesar integrado por su experiencia.

IX. LA BELLA NECESIDAD

Si hubiéramos de analizar, uno por uno, los ensayos de Emerson, prolongaríase nuestra tarea sin mayor provecho. Casi todos los problemas sociales, de actualidad

en su medio y en su época, merecieron un comentario suyo, siempre perspicaz.

Su imaginación vagó en torno de la naturaleza, de lo divino y de la moral, con la singularidad de oponerse tenazmente a toda noción de lo sobrenatural y de confiar en los buenos métodos de investigación; sólo vemos fe en esta confianza, desde que nunca los había aprendido ni practicado. Su misticismo tradújose por una rebeldía a preceptos, cánones, dogmas, a todo lo que representa un intermediario entre el espíritu humano y la divinidad misma, incesantemente confundidos en sus escritos. Cuando execra la decadencia moral de su tiempo y augura "la vuelta a lo divino", su estilo se eleva por momentos hasta el de Ruysbroek o Teresa de Ávila, pero su pensamiento sigue estando cerca de Marco Aurelio o de Spinoza. Y del estoicismo, y del panteísmo, parecería haber heredado Emerson el sentimiento poderoso de la fatalidad más próxima del determinismo moderno que del fatalismo alejandrino, musulmán o quietista, a pesar de su lenguaje.

En el ensayo titulado *Fatalidad* dice que ella se encuentra en la materia, en el espíritu, en la moral, en las razas y en los acontecimientos, lo mismo que en el pensamiento y en el carácter. Pero, a su vez, arguye: "la fatalidad tiene su amo, el límite está limitado, aunque la fatalidad es inmensa, la potencia o voluntad de querer, ese otro hecho de un mundo de dos caras, también es inmenso. Si la fatalidad sigue y limita a la potencia, la potencia acompaña y combate a la fatalidad . . . El espíritu no puede negar su libre voluntad; atreviéndonos a afirmar esa contradicción, diremos que "la libertad es una cosa necesaria en sí". Si queréis tomar partido por la fatalidad y decir que la fatalidad es todo, entonces diremos que "la libertad del hombre es una parte de la fatalidad". La facultad de elegir y de obrar brota eternamente del espíritu. La inteligencia anula la fatalidad. En cuanto un hombre piensa, es

libre". Este párrafo, con más triquiñuelas verbales que razones, pertenece al número de los que suelen emplearse para no molestar las preocupaciones ancestrales del público inculto: ése es el insensato palabrismo razonante que los ignorantes confunden con la filosofía y con la metafísica, poniéndola en ridículo ante las personas capacitadas para descubrir la absoluta vaciedad de las palabras y el carácter delirante de tales razonamientos faltos de sentido. Creo por eso, como Emerson lo reconoce al elogiar la soledad, que el filósofo debe ser la antítesis del retórico, para no convertirse en involuntario eco de las supersticiones de la multitud que le aplaude. El arquetipo del filósofo es Spinoza; Cousin es el arquetipo del exitista.

Toda vez que un pensador desciende a seducir al público, disfrazando con equívocas palabras su pensamiento, corre, como Emerson, el peligro de caer en disquisiciones intrínsecamente "conformistas", aunque ellas sean juegos malabares para hacer menos violenta la exposición de ideas "no-conformistas". Emerson no encuentra en el terreno de la ética práctica ciertos principios que la lógica pura demuestra absurdos, como hace Kant. No es eso; Emerson, por el contrario, después de hacer sonar su hojalatería sobre la libertad espiritual, termina su ensayo con cuatro invocaciones poéticas a la fatalidad, tan propias de su panteísmo como incompatibles con su librearbitrismo.

Antes de leerlas recordemos que entre los puritanos tuvo siempre poco arraigo la creencia en la libertad moral; su dogma básico, de la gracia o de la predestinación, conducía lógicamente al sentimiento de la fatalidad. Emerson no hizo sino transferir a las leyes de la Naturaleza la confianza que ellos tenían puesta en el Destino. Contra lo que a primera vista parecería, esa idea de la fatalidad es un verdadero instrumento de acción para los que se han trazado un camino en la vida: vivir es ser fiel a su propio itinerario, recorrerlo sin descanso, como quien cumple realmente un destino irrevocable, sin tropezar en esas deliberaciones

sucesivas que exponen a vivir fragmentariamente. Recuerdo esta observación psicológica y moral, de que sin duda se reirían los viejos metafísicos que sólo veían en la libertad un tema para ejercitar su razón razonante: "los más grandes profesores de energía tienen poco interés por el libre albedrío".

¿Os sorprende? Escuchad a Emerson, al maestro de la confianza en sí mismo.

"Elevemos altares a esa bella unidad que mantiene a la naturaleza y a las almas en una perfecta continuidad, y que obliga a cada átomo a servir a un fin universal. No es la extensión de nieve, el capullo, el paisaje estival, el esplendor de las estrellas, lo que me maravilla, sino la belleza necesaria, o, si queréis, la necesidad de belleza que gravita sobre el universo; que todo deba ser pintoresco y lo sea; que el arco iris, la curva del horizonte y la comba del cielo deban ser resultados del mecanismo del ojo. No necesito que ningún aficionado tonto venga a guiarme para admirar jardines, una nube dorada o una cascada, desde que no puedo abrir los ojos sin ver algo impregnado de esplendor y de gracia. ¡Cuán vana es esa elección de tal o cual chispa dispersa al azar, cuando la necesidad inherente a las cosas enciende la llama de la belleza en la frente del caos y denuncia que la intención central de la naturaleza es ser armonía y dicha!

"Elevemos altares a la bella necesidad. Haber creído libres a los hombres, en el sentido de que una voluntad antojadiza puede dominar la ley de las cosas, es como pretender que un dedo de un niño puede hacer caer al sol. Si en la menor de las cosas el hombre pudiera alterar el orden de la naturaleza, ¿quién querría aceptar el don de la vida?

"Elevemos altares a esa bella necesidad que nos prueba y nos asegura que todo está hecho de una pieza, que el acusador y el acusado, el amigo y el enemigo, el animal y el planeta, el alimento y quien lo consume, son de la misma y única especie. El espacio astronómico es inmenso, pero ningún sistema le es extraño. Los tiem-

pos geológicos son inconmensurables, pero han regido en ellos leyes semejantes a las actuales. ¿Por qué nos espantaría la naturaleza, en que están objetivadas la filosofía y la teología? ¿Por qué temeríamos ser aplastados por los elementos de la naturaleza, si estamos hechos de esos mismos elementos?

"Elevemos altares a esa bella necesidad que torna valiente al hombre, enseñándole que él no puede evitar un peligro seguro, ni exponerse a otro ficticio; a esa necesidad que nos conduce, ruda o dulcemente, a la noción de que no hay azar ni acontecimientos fortuitos: que la rey regula toda existencia —una ley que no es inteligente, pero que es la inteligencia—, que no es personal ni impersonal; que desdeña las palabras y sobrepasa al entendimiento; que disuelve las personalidades, que vivifica la naturaleza y que, sin embargo, invita al corazón puro a apoyarse sobre toda su omnipotencia."

Hermosa página literaria, sin duda: basta meditar sobre ella un minuto para comprender que para Emerson necesidad es fatalidad: el suponer que la ley de necesidad "es la inteligencia, sin ser inteligente", es una tímida portezuela de palabras que Emerson deja entreabierta para los hombres "inteligentes y libres" que podrían sentirse humillados ante los altares elevados a la bella necesidad. ¿Para qué detenernos? Emerson confiesa en ese mismo ensayo que está fuera de la lógica, tal como lo estuvo Kant a pesar de sus refinadas argucias dialécticas: "a pesar de todo, es *sano* para el hombre no considerar las cosas desde el punto de vista de la fatalidad, sino desde el de la libertad: es la manera práctica de encarar la cuestión". Podríamos, una vez más, traducirlo en lenguaje claro, diciendo que *la ilusión de la libertad es útil y sirve al hombre como si realmente existiera.* Pero, ya lo hemos dicho, ciertas ideas, expresadas con exactitud, no tienen gracia; el encanto de lo trascendental desaparecería sin la vaga atmósfera de la inexactitud que lo hacen parecer más hondo y misterioso . . .

X. FUNCIÓN SOCIAL DEL NO-CONFORMISMO

A pesar de esas condescendencias verbales a las preocupaciones dominantes en su medio, Emerson fué mirado en su edad viril como hereje peligroso, aunque en su larga ancianidad fué venerado hasta por sus antiguos contendores.

Reconozcamos que la sociedad es enemiga de toda verdad que perturbe sus creencias más ancestrales.

Frente a los hombres que le traen un nuevo mensaje su primera actitud es siempre hostil; la sociedad vive de esas "mentiras vitales" cuyo símbolo expresivo nos dió Ibsen en *El Pato Salvaje.* ¡Qué sería de ella, sin embargo, sin esos grandes caracteres que de tiempo en tiempo desafían su encono predicando alguna partícula de "verdad vital"! . . .

Todos los que reforman y crean, mientras lo hacen, son no-conformistas y herejes: contra las rutinas sociales, contra las leyes políticas, contra los dogmas religiosos. Sin ellos sería inconcebible la evolución de las ideas y de las costumbres colectivas, no existiría posibilidad de progreso social. Emerson, tantas veces acusado de herejía, pudo, ciertamente, consolarse pensando que también Cristo había sido hereje contra la rutina, contra la ley y contra el dogma de su pueblo, como lo fuera antes Sócrates, como después lo fué Bruno. Y acaso pensaría también en el común destino de todas las víctimas del conformismo: la humanidad venera por siglos sus nombres ignorando el de sus perseguidores.

Porque existe —podemos creerlo— una conciencia moral de la humanidad, que da su sanción. Tarda a veces, cuando la regatean los contemporáneos; pero llega siempre, y acrecentada por la perspectiva del tiempo, cuando la discierne la posteridad.

LA ÉTICA SOCIAL

I. Integración del pensamiento emersoniano. — II. La autonomía de la experiencia moral. — III. Idealismo y perfectibilidad. — IV. El dogmatismo teológico excluye la perfectibilidad. — V. Valor social de la herejía. — VI. La ética social en las Iglesias norteamericanas. — VII. Su influencia sobre las Iglesias inmigradas. — VIII. El solidarismo.

I. INTEGRACIÓN DEL PENSAMIENTO EMERSONIANO

Renovarse o morir, dijeron los renacentistas en el siglo XVI, renovarse o morir, ha repetido el siglo XIX. No dudéis que en el siglo nuestro y en los venideros será ésa, y ninguna otra, la fórmula de los hombres y de las naciones que aspiran a tener un porvenir mejor que su pasado. La juventud es, por definición, capacidad renovadora; la virilidad misma sólo se mide por la aptitud de renovarse parcialmente dentro de las orientaciones ya adquiridas. Cuando ella se apaga, cuando se miran con temor las ideas y los métodos que son piedras miliares en el sendero del porvenir, podemos asegurar que un hombre o una nación comienzan a envejecer; y si el temor se convierte en odio sordo, en suspicacia hostil, es un signo inequívoco de irreparable decrepitud.

Sabemos muy bien, pues lo enseña la experiencia de siglos, que los grandes renovadores nunca han visto realizarse íntegramente sus ensueños; es destino común de todos los futuristas ver que la realidad reduce a términos exiguos sus ideales, como si la sociedad sólo pudiera beber muy aguada la pura esencia con que ellos embriagan su imaginación. Pero no es menos

cierto que en las reclamaciones exageradas de los ilusos y utopistas están contenidas las variaciones éticas y sociales que, en su conjunto, constituyen el progreso efectivo. ¡Alabados sean todos los hombres que equivocándose como ciento auguran a sus semejantes un beneficio igual a uno! ¡Alabados sean todos los que arrojan semillas a puñados, generosamente, sin preguntarse cuántas de ellas se perderán y sólo pensando en que la más exigua puede ser fecunda! Para el perfeccionamiento moral de la humanidad son inútiles los tímidos que se ajustan escrupulosamente a los resultados de la experiencia pasada, sin arriesgarse a tentar nuevas experiencias: son los innovadores los únicos que sirven, descubriendo un astro o encendiendo una chispa. Y si bien es personalmente más cómodo no equivocarse nunca a errar muchas veces, para la humanidad son más provechosos los hombres que en su afán de renovarse para acertar una vez, aceptan los inconvenientes de equivocarse muchas.

Es más cómodo, pensaréis, dejar a otros la función peligrosa de innovar, reservándoos el tranquilo aprovechamiento de los resultados. Cuestión es ésta que los epicúreos de todos los tiempos han resuelto según su temperamento; pero es indiscutible que los renovadores de las ciencias, de las artes, de la filosofía, de la política, de las costumbres, son los arquetipos selectos, las afortunadas variaciones de la especie humana, necesarias para revelar a los demás hombres alguna de las formas innumerables en que deviene incesantemente el porvenir.

Emerson fué de estos elegidos, en su tiempo y para su medio. Emerson fué joven y fué viril, al revés de esos jóvenes de años que nacen viejos de inteligencia y de corazón, esclavos de los errores tradicionales e impermeables a los ideales nuevos. Emerson supo ver y supo anunciar, antes que otros, un aspecto del mundo

moral que estaba ya maduro para renovaciones provechosas. Y no calló lo que entrevía y deseaba: renunció a la tranquilidad epicúrea de gozar en silencio, se expuso a las heridas de los rutinarios y de los pasadistas. Por eso su nombre es amado por toda una raza joven, que ha visto ya realizarse una parte de sus ilusiones y ha dado algunos pasos hacia la religión sin doctrina y hacia la moral sin dogmas.

Siempre observando, siempre estudiando, siempre reflexionando, con esa inquietud sin sosiego que mantiene despierta nuestra curiosidad sobre la infinita Naturaleza que nos rodea, Emerson conservó hasta la edad viril la plasticidad mental de la juventud. Y supo renovarse, cuando fué menester; no volviendo atrás, sino mirando más lejos. Cuando su doctrina o su actitud juvenil le pareció insegura o incompleta, en vez de cerrar los ojos para volver a los errores tradicionales, buscó nuevas fórmulas que superasen el presente y se adaptasen al porvenir que devenía. Para decirlo con exactitud: cuando le pareció imperfecta su moral independiente e individualista, en vez de retrogradar a la sobrenatural, fundada en dogmas revelados, fijó su pensamiento en la *ética social*. En eso se distingue el hombre mentalmente superior del inferior: el primero, cuando duda, rectifica su marcha y sigue adelante; el segundo, incapaz de sobreponerse a la dificultad, desiste y vuelve atrás. Esto, lo mismo que en la ética, ocurre en todos los dominios de la filosofía.

La vida de Emerson presenta dos etapas distintas, habitualmente refundidas por sus biógrafos, sólo preocupados de elaborar un arquetipo abstracto más conforme con el deseo simplista de la mentalidad social. Nosotros podemos distinguir dos Emerson, que se suceden por una transición progresiva: el individualista rebelde y el reconstructor social.

Ministro de una iglesia unitaria, como recordaréis,

descendía, por varias generaciones, de pastores Congregacionistas. Cuando le llega la hora de ejercitar su ministerio, Emerson interroga su conciencia moral: no cree ya en los dogmas y prácticas rituales de su Iglesia. Duda, medita y se decide con dignidad: renuncia a predicar creencias que no satisfacen su razón. En sus escritos de esa época vaga un intenso personalismo ético, una crítica sagaz del dogmatismo, un constante afán por afirmar la autonomía y la soberanía de la moralidad, poniendo la obligación y la sanción en los dominios individuales de la conciencia. A los ensayos de esa época se debe la simpatía con que Emerson es leído, hasta hoy, por los anarquistas individualistas.

Al mismo tiempo que exalta la personalidad humana, postulando una moral independiente, Emerson conserva el tono místico: su panteísmo, mezcla de religión natural a lo Goethe y de amor a la naturaleza a lo Rousseau, fué el cauce en que tuvieron libre desahogo su herencia pastoral y su educación teológica. Es difícil concebir una combinación más íntima de profundo misticismo y de absoluto antidogmatismo; cuando exalta la energía individual, funda la confianza propia en el carácter divino que atribuye a la personalidad humana; cuando afirma la soberanía de la moralidad, pone la fuente espontánea de toda vida moral en la naturaleza. Y todo es una para él: naturaleza, moralidad, divinidad.

El interés social despertado en su tiempo por las conferencias de Emerson es fácil de comprender. Ellas satisfacían dos condiciones, rara vez coincidentes: su forma mística respetaba al viejo fondo religioso de sus oyentes y sus ideas individualistas satisfacían la inquietud renovadora, propia de la generación romántica. Esto podría hacernos pensar que los apóstoles más eficaces son los que dicen cosas nuevas en el tono que nos es familiar; si se cantaran estrofas anarquistas con música de viejos himnos religiosos, serían más fácilmente aprendidas por los que ya tuviesen el hábito de cantar los himnos.

Así podemos explicarnos que Emerson fuese requerido para sermonear en las iglesias unitarias: hablaba de la misma manera, aunque decía otra cosa. Por otra parte, en los países protestantes existe —en épocas normales— una tolerancia religiosa que difícilmente comprendemos los que recibimos una educación católica. Decir que un sacerdote, después de colgar los hábitos, puede ser invitado a predicar en su parroquia, es para nosotros inconcebible; y no lo es menos ver a un sacerdote católico o a un rabí judío ocupar una tribuna protestante, o viceversa, o bien hallar reunidos en un congreso de religiones a los teólogos más eminentes de todas ellas...

En su actitud individualista e independiente se mantiene Emerson hasta la fundación del *Club de los Trascendentales* y la aparición de *The Dial.* Conocemos ya la genealogía sansimoniana de ese movimiento. Con la revolución del año 30, los eclécticos habían pasado a actuar en el mundo oficioso y las simpatías de los románticos se pronunciaron por la filosofía social, hasta la renovación de 1848. El reflejo de esa evolución es fundamental en Emerson; desde entonces hasta su muerte, sin atenuar su culto por la intensificación de la personalidad individual, va acentuando progresivamente el sentido social de sus ideas éticas. Poco a poco ve en la sociedad la fuente de la obligación y el instrumento de la sanción moral; el deber no es mandamiento divino, sino producto de la convivencia, que impone la justicia como condición del libre desenvolvimiento personal; la sanción no está librada a la razón del individuo aislado, sino a la conciencia social en que se armoniza la razón de todos. Y el concepto de la perfectibilidad humana se consolida al poner como base de la escuela la educación moral, creando hábitos de veracidad, de justicia, de cooperación, de solidaridad.

No decimos que Emerson llegó a definir la ética social tal como en la actualidad la vemos formulada. Reconocemos, simplemente, que esa tendencia llegó a

prevalecer en él, en una época en que prefería hacer a conferenciar.

¿Hacer? Hacer. Sonaba para su patria la hora de consolidar la nacionalidad y de prepararse a la asimilación de otros millones de europeos que vendrían a enriquecerla con el trabajo de sus brazos y con la sangre de sus hijos.

Fué entonces que nació espontáneamente una nueva ética social, en función del medio, cuya expresión doctrinaria hemos conocido cincuenta años después: el pragmatismo.

II. LA AUTONOMÍA DE LA EXPERIENCIA MORAL

La evolución mental de un pensador —muy distinta de la variación ajustada a la moda, que sólo demuestra ausencia de ideas propias— sigue siempre un curso lógico, es una integración permanente, enriquecida sin cesar por una experiencia que crece y por un sentido crítico que se perfecciona. Cambiar de ideas en esa forma es un proceso normal y una prueba de juventud; revela posibilidad de educarse más y más, de crecer mentalmente, de expandir la personalidad propia. Y es, precisamente, la incapacidad de perfeccionar las propias ideas, lo que permite diagnosticar el envejecimiento de un pensador: la declinación de esas aptitudes asimiladoras e imaginativas que enriquecen la cultura personal o ensanchan el horizonte de las síntesis, elevando los puntos de vista.

El examen de las ideas dominantes en la obra de Emerson nos ha permitido establecer que si ellas carecen de contenido metafísico y, por ende, propiamente filosófico, tienen, en cambio, un alto valor ético; su obra es un continuo esfuerzo por acrecentar la intensidad intrínseca de los valores morales, separando la experiencia moral de la experiencia religiosa.

Este aspecto del problema, hoy casi resuelto para todos los filósofos, sin distinción de escuelas o de creencias, no lo estaba hace un siglo. Las instituciones básicas del mundo feudal, la Reyecía y la Iglesia, no habían desaparecido por la crisis revolucionaria de fines del siglo XVIII: la soberanía popular, afirmada como fundamento de la vida civil democrática, no lagroba aún sobreponerse a los regímenes de privilegio asentados en el derecho divino. Más todavía: las naciones reaccionarias en política y en religión —Rusia, Austria y Prusia—, en complicidad con la Iglesia romana, habíanse coaligado en la famosa Santa Alianza para restaurar el antiguo régimen y suprimir los estatutos constitucionales que preludiaban el advenimiento de una etapa nueva en la historia de la civilización; la Iglesia anglicana desempeñaba en los ambientes angloamericanos una equivalente función conservadora o reaccionaria.

La lucha por el progreso de las ciencias morales planteábase todavía entre las morales reveladas de los teólogos escolásticos y las morales racionales de los filósofos independientes.

Conviene no olvidar que, en todo tiempo, los filósofos independientes —llamando así a los que no tenían por objeto de sus especulaciones consolidar las bases de las religiones oficiales en sus medios respectivos— han sido, más o menos embozadamente, enemigos y contradictores de la teología. Ellos han determinado los progresos de la metafísica y de la ética contra el espíritu tradicionalista de las castas sacerdotales, muchas veces pagando con sus vidas ese noble privilegio de pensar libremente contra la religión y contra el Estado: así murieron Sócrates, y Jesús, y Bruno, y Servet, víctimas de las religiones de su tiempo, intolerantes todas cuando fueron oficiales, llamáranse paganismo, judaísmo, catolicismo, calvinismo.

En nuestro siglo XX esa lucha entre los teólogos dogmáticos y los filósofos independientes parece terminada. La constitución civil de las nacionalidades modernas va quitando a las Iglesias su antigua preeminencia dentro de los Estados; la autoridad las protege con benevolencia, pero está muy lejos de considerarse como simple brazo secular de los representantes de la divinidad.

No podemos entrar a un análisis detenido de la anterior afirmación; para ello tendríamos que examinar las corrientes de la ética contemporánea, apreciando en detalle la influencia que las escuelas filosóficas del siglo XIX ha tenido sobre la concepción de la moral. Las doctrinas evolucionistas y el método genético han modificado las ideas de sus propios adversarios; leed *El Darwinismo y las ciencias morales,* de Baldwin; leed *La moral de las ideas fuerzas,* de Fouillée; leed a Durkheim y a Lévy-Bruhl; y leed, sobre todo, leed y releed diez veces, las obras admirables de Jean Marie Guyau, *Bosquejo de una moral sin obligación ni sanción* y *La irreligión del porvenir,* en que no se sabe si es más honda la emoción estética del caluroso estilo o la agudeza lógica del análisis metafísico.

Y tendríamos que detenernos en otras manifestaciones de la moral naturalista; en las doctrinas que, perfeccionando a Comte, sustituyeron el positivismo moral, con Littré y Taine; en las morales criticistas independientes o neokantianas; desde Renouvier y Boutroux hasta Cohen y sus epígonos; en las corrientes Krausopositivistas que dieron a España la más alta y noble expresión del eticismo a fines del pasado siglo y que en nuestro país se mezclaron a las doctrinas positivistas para inspirar una admirable generación de educadores llegada ya a la madurez; en las morales pesimistas, inspiradas por Schopenhauer; en el dilettantismo moral neostendhaliano y en el amoralismo filosófico inspirado por Stirner y Nietzsche; en las corrientes neoespiritua-

listas, en fin, que actualmente inclinan a muchos poetas y pensadores hacia un misticismo panteísta incompatible con el dogmatismo de las religiones positivas de origen cristiano.

Todo ello implica apartar la experiencia moral de la experiencia religiosa, con idealismo o con realismo metafísico, con o sin dogmas racionales, con o sin preceptos éticos anteriores a la experiencia. Las morales reveladas de los teólogos ocupan un lugar insignificante en la historia de la ética contemporánea; releed, para comprobarlo, la *Crítica de los sistemas de moral contemporáneos,* de Fouillée, donde los dogmas teológicos se nos presentarán como restos fósiles de una extinguida fauna espiritual.

Este paréntesis me ha parecido necesario para comprender la posición de Emerson en la evolución de las doctrinas morales. Juzgada con nuestro criterio de hoy, nos parecería atrasada e inexplicable; lo que en su tiempo era un ideal, hoy tiende a ser una realidad en las naciones civilizadas; otros ideales nuevos han venido a polarizar la actividad apasionada de los temperamentos idealistas.

III. IDEALISMO Y PERFECTIBILIDAD

He pronunciado las palabras "ideales" e "idealistas"; temería enmarañar vuestras ideas si las dejara sin explicación. Idealismo, en moral, significa perfectibilidad, y expresa cierto anhelo de remontarse hacia ideales que son concebidos como posible perfeccionamientos de la realidad. En cambio, todo dogmatismo, todo conformismo, todo tradicionalismo, implica inmovilización en fórmulas ya establecidas, que se acatan como invariables; y lo invariable es, por definición, imperfectible, como lo es todo lo que significa adhesión inamovible a las doctrinas, costumbres y rutinas del pasado.

Es frecuente, sin embargo, que dogmatistas de todo

género, conformistas en filosofía, en ciencia, en política, en moral, se llamen a sí mismos "idealistas" y mucha parte de la humanidad cree serlo sinceramente, confundiendo su adhesión al tradicionalismo con un "ideal". Prescindiendo de cierta fácil charlatanería que suele haber en ello, confieso que no concibo el idealismo moral separado del concepto de perfección incesante y del esfuerzo activo hacia la perfección; creo que sólo merecen el nombre de idealistas los que trabajan por aumentar la virtud y disminuir el error, los que fomentan la virtud contra la hipocresía, la dignidad contra el servilismo, el estudio contra la ignorancia, todo lo que es mejor y futuro contra todo lo que es actual e imperfecto.

Por eso doy a Emerson el calificativo de idealista, y pocos hombres lo han merecido mejor que él; sólo por eso un hombre estudioso puede enorgullecerse de usar tal nombre, que los ignorantes suelen prodigar a manos llenas a los que abusan de su inocencia para incitarlos a permanecer en el error y la domesticidad. Si las palabras que usamos no fueran precisas, nunca sería claro nuestro pensamiento; y nos temblaría el labio al hablar de idealismo, si con ello contribuyéramos a confundir los innovadores con los rutinarios, los estudiosos con los holgazanes, los pensadores con los palabristas y los virtuosos con los sinvergüenzas. ¿Es un ideal obstruir el crecimiento progresivo de las verdades que permiten al hombre conocer la naturaleza y adaptarse a ella? ¿Es un ideal aconsejar la aquiescencia a las mentiras consuetudinarias y a los intereses creados, perpetuando entre los hombres los privilegios y las injusticias sustentadas en la tradición? ¿Es un ideal impedir que los hombres se instruyan y se eduquen en la medida máxima compatible con sus aptitudes individuales, convirtiéndose en unidades más intensas del guarismo social? ¿Es un ideal predicar acatamiento servil al despotismo de los autócratas, a los dogmas de los teólogos, a las mentiras de los políticos, a los intereses de los enrique-

cidos, a las argucias de los sofistas? Avergüenza el pensar que esas cosas puedan disfrazarse con el nombre de idealismo; y más avergüenza, todavía, que ciertas literaturas espiritualistas contribuyan a sugerir que las doctrinas o las realidades del pasado pueden ser preferibles a las que sin cesar van perfeccionándose hacia el porvenir, como si idealismo pudiera significar Regresión y no Perfeccionamiento.

El idealismo moral —distinto del metafísico y trascendental que significa ideísmo por oposición a realismo— no puede concebirse sino como doctrina de la perfectibilidad moral indefinida y es, esencialmente, la antítesis de cualquier dogma. Los ideales éticos son hipótesis acerca de posibles perfecciones morales futuras; se forman como todas las hipótesis y como ellas sirven a los hombres que creen en su posible advenimiento. Hemos definido ya la evolución humana como un esfuerzo continuo del hombre para adaptarse a la naturaleza que evoluciona a su vez, necesitando para ello conocer la realidad ambiente y prever el sentido de sus propias adaptaciones: los caminos de su perfección. Sus etapas, entrevistas por la imaginación humana, constituyen los ideales. Un hombre, un grupo o una raza, son moralmente idealistas porque circunstancias propicias determinan su imaginación a concebir perfeccionamientos posibles. Los ideales —si puedo repetir mi propia opinión— son formaciones naturales; aparecen cuando la función de pensar alcanza tal desarrollo que la imaginación puede anticiparse a la experiencia. No son entidades misteriosamente infundidas en los hombres, ni nacen del azar; se forman como todos los fenómenos accesibles a nuestra observación, son efectos de sus causas, accidentes en el devenir universal metódicamente investigado por las ciencias e hipotéticamente sintetizado por la filosofía. Los ideales no son apriorísticos, sino inducidos de una vasta experiencia; sobre ésta se empina la imaginación para prever el sentido en que variará la Humanidad, y por ello todo ideal representa un nuevo estado de equilibrio entre el pasado y el porvenir.

Partiendo de ese concepto he procurado distinguir siempre el idealismo moral, que considero admirable en todas sus formas, desde el estoicismo de Epicteto y el cristianismo de Jesús, hasta el panteísmo de Spinoza y el anarquismo de Tolstoy, del idealismo metafísico que es un sistema de hipótesis que trascienden la experiencia y que, bien analizado, está más próximo del panteísmo ateo que de cualquiera creencia religiosa verdaderamente deísta y animista.

Se engañan o mienten —¡la eterna hipocresía!— todos los que procuran reducir el idealismo moral a cualquier forma de dogmatismo teológico o racional; ideal moral significa perfectibilidad y ninguna perfectibilidad es compatible con el concepto mismo de dogma. Por eso he dicho tantas veces que subordinar el idealismo moral a una fórmula de escuela metafísica, equivale a castrarlo; por eso he insistido en que llamar idealismo a las fantasías y supersticiones de mentes enfermizas o ignorantes, es una de tantas ligerezas fomentadas por el palabrismo discursivo.

El idealismo moral no es patrimonio exclusivo de ningún sistema teológico o filosófico. Hay tantos idealismos como ideales, y tantos ideales como idealistas, y tantos idealistas como hombres aptos para concebir perfecciones y capaces de vivir hacia ellas; por eso rehusamos el monopolio de llamarse idealistas a cuantos lo reclaman en nombre de escuelas filosóficas, sistemas de moral, credos de religión, fanatismos de sectas o dogmas de estética. Conocéis, probablemente, una página mía cuya lectura me permitiréis, pues la creo oportuna. "El idealismo moral no es privilegio de las doctrinas espiritualistas que desearían oponerlo al "materialismo", lla-

mando así, despectivamente, a todas las demás; ese equívoco, tan explotado por los enemigos de las Ciencias —temidas justamente como hontanares de Verdad y de Libertad— se duplica al sugerir que la materia es la antítesis de la idea, después de confundir al ideal con la idea y a ésta con el espíritu, como entidad trascendente y ajena al mundo real. Se trata, visiblemente, de un juego de palabras, secularmente repetido por sus beneficiarios, que transportan a las doctrinas filosóficas el sentido que tienen los vocablos idealismo y materialismo en el orden moral. El anhelo de perfección en el conocimiento de la Verdad puede animar con igual ímpetu al filósofo monista y al dualista, al teólogo y al ateo, al estoico y al pragmatista. El particular ideal de cada uno concurre al ritmo total de la perfección posible, antes que obstar al esfuerzo similar de los demás.

"Y es más estrecha, aún, la tendencia a confundir el idealismo, que se refiere a los ideales, con las tendencias metafísicas que así se denominan porque consideran a las "ideas" más reales que la realidad misma, o presuponen que ellas son la realidad única, forjada por nuestra mente, como en el sistema hegeliano. "Ideólogos" no puede ser sinónimo de "idealistas", aunque el mal uso induce a creerlo.

"Ni podríamos restringirlo al pretendido idealismo de ciertas escuelas estéticas, porque todas las maneras del naturalismo y del realismo pueden constituir un ideal de arte, cuando sus sacerdotes son Miguel Ángel, Ticiano, Flaubert o Wagner; el esfuerzo imaginativo de los que persiguen una ideal armonía de ritmos, de colores, de líneas o de sonidos, se equivale, siempre que su obra trasparente un modo de belleza o una original personalidad.

"No le confundiremos, en fin, con cierto idealismo ético que tiende a monopolizar el culto de la perfección en favor de alguno de los fanatismos religiosos predominantes en cada época, pues sobre no exigir un único

e invariable Bien ideal difícilmente cabría en los catecismos para mentes obtusas. El esfuerzo individual hacia la virtud puede ser tan magníficamente concebido y realizado por el peripatético como por el cirenaico, por el cristiano como por el anarquista, por el filántropo como por el epicúreo, pues todas las teorías filosóficas son igualmente compatibles con la aspiración individual hacia el perfeccionamiento humano. Todos ellos pueden ser idealistas, si saben iluminarse en su doctrina; y en todas las doctrinas pueden cobijarse dignos y buscavidas y virtuosos y sinvergüenzas. El anhelo y la posibilidad de perfección no es patrimonio de ningún credo: recuerda el agua de aquella fuente citada por Platón, que no podía contenerse en ningún vaso.

"La experiencia, sólo ella, decide sobre la legitimidad de los ideales en cada tiempo y lugar. En el curso de la vida social se seleccionan naturalmente: sobreviven los más adaptados, los que mejor prevén el sentido de la evolución; es decir, los coincidentes con el perfeccionamiento efectivo. Mientras la experiencia no da su fallo, todo ideal es respetable, aunque parezca absurdo. Y es útil, por su fuerza de contraste; si es falso, muere solo, no daña. Todo ideal, por ser una creencia, puede contener una parte de error o serlo totalmente: es una visión remota y por lo tanto expuesta a ser inexacta. Lo único malo es carecer de ideales y esclavizarse a las contingencias de la vida práctica inmediata, renunciando a la posibilidad de la perfección moral."

Me detengo en la lectura. Cuando hablamos de idealismo moral, sea en un individuo o en una sociedad, ¿qué es, exactamente, lo que expresamos? Que ese individuo o esa sociedad poseen ideales y actúan en consonancia con su realización posible.

En ese inequívoco sentido, nadie mejor que Emerson merece llamarse idealista. Cuando llamó al conjunto de sus orientaciones *idealismo trascendental* no quiso ad-

herir estrictamente a la doctrina platónica de las ideas ni a la concepción metafísica hegeliana, sino expresar ese panteísmo naturalista que le inducía a contemplar la divinidad abstracta de las cosas y mostrar como digna de veneración la arquitectura moral que atribuía a la Naturaleza. Podríamos, también, acercar ciertas ideas de Emerson con otros modos de ver convergentes a postular la eficacia de las ideas abstractas, de las ideas-fuerzas y de las creencias sobre la conducta, en una heteróclita familia de pensadores que englobarían desde Kant hasta Fouillée y hasta William James, que se han referido a un mismo asunto hablando idiomas heterogéneos.

Os pido, aquí, una atención más firme para comprender con exactitud lo que va a seguir; no son ideas de Emerson, pero nos permitirán comprender mejor la posición del moralista de Concord en la evolución ética del siglo XIX.

IV. EL DOGMATISMO TEOLÓGICO EXCLUYE LA PERFECTIBILIDAD

Trataré de ser claro y preciso; todo lo confuso o vago, aunque sea grato al oído, es sospechable de involuntario error o de obsecuencia deliberada a los errores de los demás.

Os digo que toda moral fundada sobre dogmas revelados limita el perfeccionamiento moral de quienes la practican. ¿Comprendéis bien? Limita. La experiencia moral, que es incesante y varia como la vida humana misma, está limitada por cualquier dogma formulado como un precepto fijo e imperfectible.

Si no me comprendéis, presiento vuestra objeción: ¿Cómo podría negarse que los creadores y apóstoles de religiones se han propuesto el perfeccionamiento moral de la humanidad?

No se puede negar; y sería insensato negarlo. Pero la objeción —aunque parezca— no se refiere a lo que antes dije. Si habéis leído, como es seguro, el libro de William James sobre la experiencia religiosa, recordaréis este párrafo: "al juzgar de un modo crítico el valor de los fenómenos religiosos, es importantísimo insistir en la distinción entre la religiosidad como función individual personal y las religiones organizadas como Iglesias colectivas. Recordaréis que hice indicaciones respecto a dicha distinción. La palabra "religión" tal como se usa ordinariamente, es equívoca. La historia nos demuestra que, por lo general, los genios religiosos atraen discípulos a su alrededor y producen grupos que simpatizan con ellos. Cuando estos grupos son suficientemente fuertes para "organizarse", se convierten en instituciones eclesiásticas con ambiciones corporativas particulares. El espíritu de la política y el gusto por las reglas dogmáticas pueden entonces invadir y contaminar las cosas más inocentes en su origen; de modo que cuando actualmente oímos la palabra "religión" pensamos por necesidad en alguna "Iglesia" u organización semejante. En algunas personas la palabra "Iglesia" sugiere de tal manera la idea de hipocresía, tiranía, bajeza y aferramiento a toda superstición, de un modo general e indeterminado, que se envanecen diciendo "que son absolutamente contrarias a toda "religión"; y hasta los que pertenecen a una Iglesia determinada, no libran de una condena general a los que pertenecen a otras".

Si entendéis bien, eso quiere expresar que la religiosidad (como sentimiento personal) nada tiene que ver con los dogmas (como teología eclesiástica); la religiosidad es común en todos los creyentes, los dogmas son particulares de cada Iglesia. De allí que la perfectibilidad sea un anhelo frecuente en los individuos de intensa religiosidad, al mismo tiempo que está cohi-

bida por los sistemas morales establecidos en las teologías.

Esta breve y explícita consideración nos permite comprender la actitud herética de Emerson, al afirmar que *los dogmas sobrenaturales son incompatibles con el perfeccionamiento moral*. Su disconformismo es una rebeldía contra los dogmas propios de la secta protestante en que fué educado. Poniendo fuera de la naturaleza el origen de los mandamientos que rigen la conducta moral del hombre, las morales teológicas excluyen de la vida humana actual, que segura y evidentemente vimos, toda posibilidad de perfección; si alguna queda, es para después de la muerte, en otro mundo cuya existencia es creída por simple acto de fe, ya que las mayores Iglesias cristianas se resisten violentamente a aceptar las pruebas que de ella ha intentado dar la moderna religión espiritista.

Los mandamientos divinos imponen la obediencia a los dogmas morales de las Iglesias, cuyas normas del deber no nacen de la reflexión personal, ni pueden ser modificadas por la razón. El hombre no interviene en la fijación de los propios deberes; los acata como decretos sobrenaturales. Por eso la obligación y la sanción tienen un valor completamente distinto que en las morales filosóficas independientes. La obligación consiste en ajustarse al mandato imperativo de la divinidad, que ha fijado el deber sin intervención del que lo cumple; la única sanción reservada al cumplimiento de ese deber es el premio o el castigo después de la muerte, o sea lo que en lenguaje sencillo, y por cierto más pintoresco, podríamos llamar la sanción trascendental del cielo y del infierno. Sabéis muy bien, los que habéis leído a Homero y a Virgilio, que el mundo pagano había inventado ya estos lugares de sanción eterna, heredados por el cristianismo, y tan magníficamente desenvueltos por la imaginación de Dante, cuya *Comedia* bien merecía calificarse de divina si este adjetivo significara superlativa excelsitud.

V. VALOR SOCIAL DE LA HEREJÍA

Todas las religiones, en cierto momento de su evolución, el más culminante, procuran fijar sus dogmas en una teología que interpreta inapelablemente los textos en que está enunciada la revelación primitiva; las teologías han pretendido ser, en su tiempo y en su medio, códigos de moral destinados a regir dogmáticamente la conducta humana.

De allí que el disconformismo de Emerson, mucho más amplio que la primitiva disidencia en el seno de la Iglesia anglicana, se nos presente como un episodio en la eterna lucha de la razón humana contra los dogmas revelados, como una afirmación del derecho de libre examen. Eso es lo que, en todo tiempo, ha constituído la herejía. Hereje es todo el que discute y niega los dogmas, todo el que somete a su propia razón las conclusiones de una teología.

Conviene agregar que la misma religiosidad individual, propia de los temperamentos místicos, es la causa más frecuente de herejías; por lo mismo que ella permite concebir perfeccionamientos nuevos, aparta a los individuos de los dogmas teológicos que los obstaculizan. "Un experimento religioso genuino y de primera mano —dice James— debe parecer una heterodoxia a los que lo contemplan, y cada profeta debe producir el efecto de un loco solitario. Si su doctrina se muestra bastante contagiosa para difundirse a otros, entonces se convierte en herejía definida y catalogada; pero si resulta tan contagiosa que llega a triunfar de las persecuciones, entonces se convierte en ortodoxa, y cuando una religión llega a este punto, es que ha terminado el tiempo en que se mantenía interior: el manantial se ha secado; los fieles viven sólo de una fe exclusivamente de segunda mano, y entonces, a su vez, lapidan a los nuevos profetas. No obstante la bondad

humana que la nueva Iglesia está pronta a favorecer, se puede contar siempre con ella, como fiel aliado, cada vez que se trate de sofocar el espíritu religioso espontáneo y de reducir al silencio todo ulterior murmullo del manantial, de donde ella misma sacaba en días más puros su propia inspiración, a menos que adopte los nuevos movimiento y los aproveche para sus propios intereses corporativos egoístas. Nos ofrecen ejemplos muy instructivos de una acción política de este género, pronto o tardíamente asumida, los procedimientos de la Iglesia católica respecto a muchos santos y profetas individuales."

Mientras no se produce esta asimilación práctica, todo proyecto de innovación es una herejía y la conducta del reformador es considerada inmoral; el hábito de ver la moralidad conformada al dogmatismo induce a juzgar inmorales a todos los que sienten esa honda "emoción cósmica" que sugiere la naturaleza y hace amar con optimismo una vida intensa y sin restricciones artificiales. "Los heréticos anteriores a la Reforma veíanse casi siempre acusados por la Iglesia de ejercer prácticas inmorales, del mismo modo que a los primeros cristianos acusábanles los romanos de entregarse a la orgía. Probablemente no ha existido período alguno en la vida de la humanidad, en que un número crecido de individuos no haya idealizado su resistencia a pensar mal de la vida, formando sectas libres o secretas, proclamando que todas las cosas naturales son permitidas. La máxima de San Agustín: *Dilige et quod vis fac* —ama (a Dios) y haz lo que quieras— es moralmente una observación muy profunda; pero las personas de que hablábamos, la toman en el sentido de que es lícito salirse de los confines de la moral dogmática convencional. Según sus caracteres, podrán ser espíritus refinados o groseros, pero en todo tiempo sus creencias fueron lo suficientemente sistemáticas para constituir

una actitud religiosa determinada. Para ellos, Dios es un dispensador de libertades; de este modo vencen el remordimiento del mal. San Francisco y sus discípulos pertenecían a estas categoría de almas, de la cual existen infinitas variedades. Rousseau, durante los primeros años de su vida literaria, Diderot, B. de Saint-Pierre y muchos otros, entre las mentes directoras del movimiento anticristiano del siglo XVIII, pertenecían a ese tipo de optimismo. Pensaban que la Naturaleza, siempre que sepamos entenderla, es absolutamente buena."

No sorprende, pues, que los grandes místicos hayan sido melioristas lo mismo que los filósofos independientes; por eso han merecido unos y otros las persecuciones de la autoridad político-religiosa, cuando el gobierno era de derecho divino: teólogos, jueces, políticos, confundidos en un mismo interés común de preservar a la sociedad de toda herejía. ¡Y cómo se equivocan! Hereje es Sócrates cuando enseña a dudar de "la religión de sus padres", y le dan la cicuta. Hereje es Cristo para los judíos, y le dan la cruz. Hereje es Lutero para la Iglesia romana, y le cubren de anatemas. Hereje es Spinoza y le expulsan de la sinagoga. Hereje es Teresa de Ávila, y la persigue la Inquisición. Hereje es Emerson y le acusan de ateísta. Hereje es Maeterlinck, cuyas obras están inscriptas en el Index, como las de Anatole France y las de Henri Bergson, de igual manera que en nuestro país está prohibida la lectura de Ameghino y de Agustín Álvarez... y aun la de Almafuerte y de Lugones.

Quiero, con esto, sugeriros que al hablar de dogmas y de herejías no me refiero a cosas trascendentales y remotas, sino a fenómenos sencillos y actuales, que durarán tantos siglos cuantos persista en los hombres la tendencia a organizar su misticismo individual en Iglesias colectivas. Los miles de religiones que han existido,

todas verdaderas según sus adeptos, serán seguidas por otras en el porvenir. igualmente verdaderas para quienes las profesarán. Para que aparezcan —como producto natural de la experiencia religiosa, sin cesar renovada por los hombres— serán indispensables nuevas e incesantes herejías, es decir, *variaciones* personales para mejorar la *herencia* social, inventores o renovadores de dogmas, inventores o renovadores de moral. Sabéis muy bien que, en los últimos cincuenta años, por disgregación de las Iglesias cristianas han aparecido numerosas religiones nuevas. Se cuentan por docenas y algunas elevan a millones el número de sus creyentes.

No se equivoca James al decir que a través de los siglos se han transformado sin cesar los sentimientos y necesidades místicas de los hombres, infiriendo que sería absurdo suponer que la edad presente está destinada a no sufrir correcciones por parte de las edades venideras. Habrá, pues, nuevas e incesantes herejías, y gracias a ellas evolucionará la experiencia religiosa y moral de la humanidad: "Los dioses que defendemos son los dioses que necesitamos y de los cuales podemos servirnos, los dioses cuyas preguntas respecto a nosotros son elementos para fundamentar las preguntas que nosotros mismos nos hacemos, unos a otros. En una palabra, lo que yo me propongo hacer es estudiar la santidad a la luz del sentido común, empleando criterios humanos para resolver la cuestión de si la vida religiosa se recomienda como forma ideal de actividad humana. Si es así, cualquier creencia teológica que pueda inspirarla es fundamentada, por lo menos en tal aspecto. En el caso contrario, aquellas creencias perderán todo crédito, sin más que referirlas a principios humanos activos. Sólo se trata de la eliminación de los humanamente ineptos y de la supervivencia de los más aptos, aplicada a las creencias religiosas; y si examinamos la historia, ingenuamente y sin prejuicios, debemos admitir que jamás ninguna religión ha podido establecerse o conformarse a sí misma de un modo diverso. Las religiones se han *aprobado* a sí mismas, han subvenido a las necesidades vitales que reinaban a su aparición; y han sido sustituídas por otras cuando violaron en exceso ciertas necesidades o al presentarse otras creencias que las proveían mejor".

Volvamos atrás, al tiempo de Emerson. En la Nueva Inglaterra, y con relación a la Iglesia protestante, ocurría un movimiento análogo al que en las naciones católicas se llamó catolicismo liberal, hace setenta años; la Iglesia unitaria, en que Emerson se educara, representaba lo que hoy el modernismo dentro de la Iglesia romana, acaso con un espíritu más acentuadamente liberal. Los teólogos protestantes, aunque sus escuelas e investigadores son, desde la Reforma, mucho más notables que los católicos, gracias al libre examen y a la alta crítica, no pudieron mirar con indiferencia las negaciones dogmáticas a que se entregaron los unitarios radicales y los trascendentalistas; Emerson, y podríamos decir que el mismo Channing, fueron sindicados como herejes, temiéndose que su liberalismo fuera el primer paso hacia la irreligiosidad.

¿Quiénes tenían razón? Desde su punto de vista, digámoslo sin vacilar: los teólogos dogmáticos. No existe, para una Iglesia, la posibilidad de la fe a medias. Se cree o no se cree en sus dogmas; pretender que cada hombre se considere parte de la divinidad, es conceder a cada uno la posibilidad de revelarse a sí mismo la verdad en que debe creer y la moral a que debe conformarse. Desde ese punto de vista la lógica estaría en favor de los dogmáticos y contra todos los liberalismos; una Iglesia que consiente algo, acaba por ceder todo. Proclamar que el cristianismo es un asunto de moral antes que de dogmas, es rebelarse, abiertamente, contra las Iglesias cristianas tradicionales; y ésa era, como lo dijimos, la posición religiosa de Emerson y de

los *Trascendentales,* lo mismo que la de Echeverría y la *Joven Argentina* entre nosotros: herejía fernte a sus Iglesias respectivas.

Implicada la moral en los dogmas teológicos, toda disconformidad religiosa es una disconformidad con el dogmatismo moral. Recordemos, como la mejor prueba de ello, que durante diez siglos, desde el edicto imperial que proscribió de Roma a los filósofos hasta el grito cismático proferido por Lutero, una sola teología y una sola moral floreció en la cristiandad. La patrología y la escolástica se mueven dentro de un dogmatismo único; bastaría comparar a Clemente y Orígenes con Tertuliano y Lactancio, a Agustín con Tomás, cuyos discípulos disputan hasta nuestros días, para comprender que si bien los dogmas evolucionaban, todos pretendían explícitamente ser fieles a ellos, sin lo cual hubiérase roto la unidad política de la Iglesia romana. He dicho *unidad política* y debo explicarme; la fuerza de esa Iglesia, desde que reyes y emperadores, por razones políticas y no teológicas, resolvieron declararla oficial en sus Estados, no residió en sus doctrinas, sino en el poder político adquirido por ella en el mundo feudal europeo. No podríamos detenernos ahora a examinar en qué medida la difusión del protestantismo fué, a su vez, un movimiento político, nacionalista en cada país, contra el poder internacional del Estado pontificio; ello se percibiría también analizando en los Estados católicos la lucha por constituir Iglesias nacionales, emancipadas de Roma, de que dió memorable ejemplo el nunca apagado movimiento galicano. Y veríamos, también, que en nuestros días la fuerza de esa Iglesia no está en sus doctrinas sino en la admirable organización como partido internacional, actuante en la política de cada país con unidad de miras temporales y con sorprendente disciplina para la acción práctica. Nunca en la historia de la humanidad ha existido un

partido internacional que pueda comparársele en organización y eficacia.

En la época inicial de Emerson —ya que estas disgresiones deben servirnos para comprenderlo— el conflicto se planteaba todavía entre las dos concepciones clásicas de la moral: la religiosa, ínsita en las teologías dogmáticas, y la individualista, elaborada por filósofos independientes.

VI. LA ÉTICA SOCIAL DE LAS IGLESIAS NORTEAMERICANAS

En la primera lección hemos recordado el sentido cívico y social, antes que dogmático, del puritanismo norteamericano; y vimos que en el unitario Channing, poco antes que en Emerson, se definió claramente la tendencia a convertir la religión en una pura moral social. Cerrado el ciclo del movimiento trascendentalista, que fué una exaltación del unitarismo radical, Emerson, como todos, quedó incluído en un gran movimiento de renovación nacional, al que ninguna Iglesia permaneció totalmente ajena.

Fuerzas poderosas se necesitaban para consolidar la nacionalidad. Las primitivas colonias del nordeste se veían incesantemente agrandadas por la anexión de vastos territorios, ocupados por una población étnica y moralmente inferior. Las colonizaciones española y francesa habían engendrado núcleos sociales muy distintos del que en la Nueva Inglaterra mantenía puro de toda mezcla indígena el tesoro biológico de la raza blanca; para mayor desgracia, la miserable avidez humana había introducido turbas de negros esclavos, en cuyas mujeres los viejos amos latinos no habían desdeñado engendrar toda la gama del mulataje étnico y religioso, ya que en la mente de la obscura progenie se mezclaban pintorescamente las supersticiones africanas con los dogmas católicos, que en singular maridaje perdu-

ran hasta nuestros días en muchas que fueron colonias españolas. No hablemos de la espantosa guerra entre el Norte y el Sur, motivada por la abolición de la esclavitud; no hablemos del pavoroso problema de la raza negra, que aún preocupa a la nación que recibió esa triste herencia de las colonizaciones latinas; no hablemos, por fin, de la imposibilidad de segregar ese tumor del moderno organismo norteamericano y de la sensata resistencia a asimilarlo por la mestización. Sólo el tiempo dará una respuesta a ese interrogante, que los conquistadores ibero-americanos suprimieron en forma poco feliz desde la época colonial, mestizándose.

Prescindiendo de ese núcleo inasimilable, la mayor preocupación nacional fué irradiar desde la Nueva Inglaterra el tipo de educación moral que la experiencia había demostrado más benéfico para la nueva raza; para ello era indispensable infundir cierta unidad de fines prácticos a las diversas comuniones religiosas, entendiéndose acerca de lo que no fuese dogmático: la acción ética y social. En esa labor de armonización y tolerancia fué más eficaz la obra de las Iglesias unitarias y de sus aliados históricos. La corriente de ideas en cuyo centro actuaron Channing, Emerson y Henry James, influyó de inmediato sobre dos grandes núcleos inmigrados, los católicos y los judíos.

Por el ejemplo —nunca por imposición, desde que el Estado no tenía iglesia oficial—, los hombres y las iglesias de las otras comuniones fueron adaptándose al criterio que miraba las religiones como vehículos de moral sin dogmas o como instrumentos de acción cívica.

El proceso no fué sencillo. Convergieron a él los esfuerzos de los independientes, con Emerson en la cumbre; de las iglesias unitarias, con Channing; de las presbiterianas, con Henry James. Conocemos ya a los dos primeros; el último, educado en el seminario más ortodoxo de su comunidad, en sus andanzas por Europa fué contagiado por la secta de Sandeman y por la teología de Swedemborg, que atenuaron grandemente su eficacia para actuar en Norteamérica. Por sus ideas tuvo, sin embargo, muchos puntos de contacto con Emerson, poniendo, como éste, la acción como fin supremo de la moralidad, haciéndola derivar de la naturaleza y servir a la sociedad. En los dogmas religiosos veía el inconveniente de obstaculizar la espontaneidad natural, al poner en lo sobrenatural y no en la sociedad los móviles y la sanción de la conducta humana. Su mejor obra, *La Sociedad redentora del hombre*, tiende a reemplazar la conciencia social a la conciencia del individuo, sosteniendo que el resultado natural de la evolución histórica es el crecimiento de la solidaridad humana. Su sistema "se mueve como un círculo, que abre la idea de la naturaleza y que cierra la idea de la sociedad. La una es el símbolo y la revelación de la otra. La naturaleza y la sociedad rodean al hombre, la una sirviéndole de asiento, cubriéndole la otra; en aquélla está su principio y en ésta su fin. Ambas le son necesarias y suficientes". De allí que James, conservándose cristiano, haga en realidad del cristianismo una moral naturalista y humanitaria, ajena a todo dogmatismo teológico. Toda su exaltación mística sobre la sublimidad de Cristo como revelador, resulta una simple condescendencia con la sociedad cristiana en que vivió; su hijo, el psicólogo William James, pudo escribir sin temor de equivocarse: "Me es forzoso creer que si mi padre hubiese nacido fuera del mundo cristiano habría podido construir todo su sistema, tal cual es, casi sin mentar a Cristo". Es, en efecto, una verdadera religión de la humanidad, en que la sociedad aparece como el objetivo natural del perfeccionamiento infinito.

Acercad estas ideas a las dominantes en Channing y en el Emerson de la segunda época, y tendréis una noción acabada de la *ética social* en las Iglesias liberales norteamericanas. La obligación es social, lo mismo que la sanción; toda la moralidad es concebida como un producto natural y espontáneo del hombre, por el hecho mismo de vivir en sociedad. Y el propio Channing, menos audaz que Emerson como pensador, llegó a decir —más o menos—, que si no concibiéramos a Dios como provisto en grado perfecto de las cualidades humanas que llamamos virtudes, los hombres no podríamos concebirlo ni tendríamos necesidad de pensar en él. Panteísmo moral, diréis; antropomorfismo ético, tal vez. No es, en efecto, otra cosa; y de otro modo, agregan sus creadores, *no serviría a la humanidad*, representada concretamente por las diversas sociedades que la constituyen.

No es todavía una ética *fuera* de la religión; pero es ya una ética como fundamento de la religión misma, invirtiendo su rango clásico. Todo el que ha conversado con pastores norteamericanos sobre este punto ha oído repetir un estribillo expresivo: preferimos festejar a la patrona (la ética social) y no a las sirvientas (las teologías dogmáticas). Gracias a ello, sobreponiéndose a la pluralidad de los dogmas, ha sido posible entrever —no digo realizar, entiéndase bien— la futura unidad moral de los hombres independientemente de sus creencias. Y ya que todas las religiones expresan el propósito de contribuir al enaltecimiento de la sociedad, ¿no es legítimo entenderse sobre esa común finalidad, antes que seguir riñendo por dogmas envejecidos? Este pensamiento central del unitarismo ha influenciado a todas las comunidades, aun a las que fueron sus más apasionadas enemigas: si no se ha llegado a una religión sin doctrinas, se está ya en camino de una moral sin dogmas, cuya única fuente sea la experiencia social.

VII. SU INFLUENCIA SOBRE LAS IGLESIAS INMIGRADAS

Adaptándose a esas direcciones ético-sociales se ha desenvuelto el catolicismo norteamericano. En sus comienzos fué una religión extranjera; su vida fué raquítica, aunque respetada, tal como el protestantismo entre nosotros en la época de Rivadavia. Adquirió caracteres propios, esencialmente nacionales, cuando se le incorporaron elementos nativos, que la impregnaron del espíritu unitario y trascendentalista; desde entonces dejó de circular un risueño libro católico de oraciones, titulado: *Leche espiritual para los niños americanos extraída de los pechos de los dos Testamentos*, que menciona William James. Con esas metáforas de culinaria infantil no se podía ir muy lejos en un país de cuáqueros y puritanos. Brownson y Hecker, cristianos liberales, amigos de Channing y lectores de Emerson afectos al sansimonismo y al fourierismo, a punto de vivir en el falansterio de *Brook Farm* acabaron por entrar a la Iglesia católica. ¿Atraídos por sus dogmas? En manera alguna. Pequeños desencantos de la política indujeron a Brownson a apartarse del radicalismo, inclinando sus simpatías hacia la política conservadora. Estaba a un paso y lo dió: "del conservatismo en política —dice— pasé muy pronto al conservatismo en religión". Optó por la más autoritaria y dogmática, viendo en el catolicismo el mejor camino para sobreponer una ética social a los desvaríos individuales, así como un escenario favorable para sus precedentes anhelos filantrópicos y humanitaristas. Brownson arrastró a Hecker, que había sido su discípulo; ambos entraron a su nueva Iglesia poco antes de que Sarmiento escribiera sus interesantes impresiones sobre la geografía moral de los Estados Unidos (1847).

Señalemos un hecho. En todos los países el liberalismo mira con simpatía a las Iglesias contrarias de la oficial, tradicional o imperante; y el liberalismo, en los hombres de temperamento místico, suele resolverse en una adhesión a las primeras. En los países católicos el liberalismo puede conducir a las Iglesias disidentes; en los protestantes, al catolicismo. En uno y otro caso la actitud es idéntica, ya que los dogmas nuevos sólo son aceptados como una disconformidad militante contra los tradicionales. Esto nos ayudará a comprender el siguiente párrafo de Bargy, en su libro sobre la evolución religiosa de los Estados Unidos: "No podrá insistirse bastante sobre este hecho, que fué el espíritu de Channing y de los unitarios, de Emerson y los trascendentalistas, el que condujo a Brownson y Hecker hasta las puertas de la Iglesia romana. En esa época, los protestantes más liberales se habían plegado al unitarismo; al mismo tiempo, las iglesias de que aquéllos desertaban, tendían por desconfianza a una reacción de intolerancia. El unitarismo, al constituirse, había monopolizado transitoriamente ese gusto por la tolerancia conciliadora que en el siglo anterior había favorecido su nacimiento; de manera que para las Iglesias establecidas bajo otra inspiración fué un período de retroceso. Por eso Hecker las consideró como un elemento de discordia y el disgusto de la ortodoxia protestante le habría arrojado lejos del cristianismo, sin la acogida amplia y tranquila que encontró entre los discípulos de Channing y de Emerson". Brownson, que declaraba "no creer sino en la humanidad" y entendía poderse comparar a Cristo en cuanto "reformador social", fué en busca de Hecker que estaba consagrado al "apostolado social" en el falansterio trascendentalista; de allí saltaron a la Iglesia católica, por un curioso proceso más práctico que espiritual, descripto en el libro mencionado. Hombres de acción nacionalizaron el romanismo, siguiendo la política del primer obispo de Boston, Chévérus, un desterrado por la Revolución Francesa que comenzó por ciudadanizarse en su nueva sede y prestar servicios públicos de inmediata utilidad.

Ése era el salvoconducto único para establecerse en un pueblo que juzgaba a los hombres por su conducta social, sin preocuparse de sus dogmas teológicos. A medida que fué creciendo, la Iglesia católica comprendió que en ese medio los hombres no se asociaban para rezar, sino para hacer. E hizo. La prosperidad de los Estados Unidos comenzaba a atraer grandes masas de poblaciones católicas europeas: italianos, franceses, irlandeses, alemanes. La Iglesia católica tuvo una función que cumplir, asimilarlas a la nacionalidad, infundirles su espíritu. "Su rol —dice Bargy— fué formar como una vanguardia para recibir el primer choque de la inmigración, acoger los millones de desterrados que venían de los países católicos, orientar desde el desembarque sus masas flotantes e ignorantes, gobernarlas por la fe hasta que aprendan a gobernarse por la ley; ser, en una palabra, en torno de los puertos de inmigración, como un tentáculo avanzado y como un gran órgano digestivo capaz de asimilar los elementos extranjeros antes de volcarlos en la nación. Es por su rol de civilizadora provisoria que la Iglesia católica se ha impuesto al respecto del gran público." Este aspecto práctico, lo más social y lo menos dogmático posible, presenta una acentuada concordancia con la evolución ética de las Iglesias norteamericanas.

Americanizando la inmigración católica, esa Iglesia cumplió una función social; y en ella hubo su parte de sacrificio, pues los mejores americanizadores se apartaron del catolicismo, cuyos dogmas y escenografías resultaban poco severos en parangón con los de las Iglesias disidentes. Creo oportuno señalar el error en que incurrió recientemente un orador argentino al celebrar los

grandes progresos de la Iglesia romana en los Estados Unidos, error que es ya un lngar común en la oratoria de los países católicos. Carecería de interés entrar a un análisis estadístico; me limitaré a citaros un párrafo del mismo Bargy, de cuya exactitud global estoy seguro: "El patriotismo de la Iglesia americana ha sido puesto a prueba. Americanizando a sus fieles, ha perdido más de la mitad; familiarizándolos con el idioma, las leyes y las costumbres de su nueva patria, ella ha apresurado su deserción hacia el protestantismo o el libre pensamiento. Según la estadística de inmigración, los católicos en los Estados Unidos deberían ser más de 25 millones: sólo son 10 millones. La pérdida ha causado alarma y se ha buscado el remedio en la formación de Iglesias de lenguas diversas, que fortificando en los alemanes, los irlandeses, los italianos, los franceses, el recuerdo de su país natal, los retuvieran así más fuertemente en su religión original. En 1890 comenzó por la división de la Iglesia católica norteamericana en Iglesias llamadas nacionales, un gran movimiento... Pero monseñor Ireland y todo el alto clero afirmaron resueltamente la unidad: donde sólo debe haber una nación, sólo puede existir una Iglesia nacional... De cada católico debía hacerse un americano, aun a riesgo de preparar en él un protestante. La lealtad hacia el país fué antepuesta a la obsecuencia a la fe".

Esta actitud antidogmática y social es simplemente inconcebible en las naciones donde la Iglesia católica es tradicionalmente amparada por el Estado. Y no vacilo en deciros, por haberlas visto, que las iglesias católicas de los Estados Unidos, desde los edificios hasta los sermones, se parecen mucho más a las iglesias protestantes de allí mismo, que a las católicas de los países latinos. El catolicismo se descatoliza, adaptándose al medio; descuida los dogmas y se eleva hacia la acción moral.

No podemos detenernos a analizar el proceso que ha determinado una evolución semejante en la religión judía, iniciada —la fecha es esencial— antes de 1850. Las primeras sinagogas reformadas funcionaron según el tipo autónomo del Congregacionalismo puritano; su precursor Isaac Wise, "el papa judío de América", había extremado en 1846 su liberalismo, a punto de ser expulsado de la sinagoga de Albany, en Nueva York. Su propaganda eficacísima fué coronada por la declaración de los rabíes reformados (Pittsburgh, 1885), cuyo liberalismo y nacionalismo norteamericano produce escalofríos a los nuevos inmigrantes que llegan saturados de ortodoxia y de sionismo. En una o dos generaciones — lo mismo que los católicos— curan de sus prejuicios y acaban por converger hacia los ideales de esa "religión sin dogmas" difundida por el unitarismo.

La asimilación moral de los judíos por el ambiente norteamericano sugiere optimistas reflexiones respecto de la adaptabilidad de su raza en las naciones nuevas. Su fe en la redención por el trabajo y por la ilustración es, simplemente, admirable; acaban por descollar en todas las formas de la actividad social y por distinguirse en las más nobles emulaciones intelectuales. El esfuerzo prodigioso de esta raza, fortalecida en las persecuciones, se nota en ciertas Universidades, y de las mejores, como la *Columbia University*, de Nueva York; en la cátedra y en el aula se siente ya el hervor de estos nuevos americanos, que han encontrado en la patria de Lincoln su Tierra Prometida.

VIII. EL SOLIDARISMO

Volvamos a la ética social, para terminar.

En las sociedades contemporáneas que suelen considerarse más civilizadas, los ideales éticos predominantes

son esencialmente sociales. El individualismo radical —estilo Stirner— y el humanitarismo absoluto —estilo Tolstoy— se consideran ya como posiciones reñidas con la experiencia moral. No se conocen individuos que no vivan en sociedad, ni sociedades que no estén constituídas por individuos; concebir los derechos individuales como antítesis de los deberes sociales, implica ignorar que la condición básica de aquellos derechos es la existencia de estos deberes. El derecho de cada uno representa el deber de los demás; y el deber de cada uno constituye el derecho de los otros. El ideal de Justicia, en una sociedad dada, consiste en determinar la fórmula de equilibrio entre el individuo que dice: "ningún deber sin derechos", y la sociedad que replica: "ningún derecho sin deberes".

Así la noción del "deber" se convierte en una noción social. ¿Los mandamientos de la ley divina son ilegítimos? Concedido. ¿Los mandamientos de la pura razón son ilegítimos? Concedido, también. Pero el hombre, por el hecho mismo de vivir en sociedad, está sometido a mandamientos sociales, condiciones ineludibles de la vida en común, que a fuerza de practicarse cada vez más y mejor determinarán el infinito perfeccionamiento de la moralidad humana.

El deber individual no es ya concebido como un imperativo de la divinidad o de la razón, sino como una necesidad de la vida social. El hombre debe vivir moralmente, porque no puede sustraerse a la sociedad de sus semejantes; su experiencia individual se forma en función de su experiencia social, recibiendo de ésta los sentimientos, las creencias, el lenguaje, la cooperación de todas las horas y de todos los días, nunca interrumpida. ¿Qué es la educación del individuo sino una incesante adaptación de su conducta al medio social? ¿Qué es nuestra personalidad moral sino la representación continua de reacciones con que nos adaptamos a la moralidad de los demás?

Somos solidarios de hecho con la sociedad en que vivimos. Con la sociedad inmediata, que es la familia, constituída por el círculo estrecho de los consanguíneos; luego con otros círculos más vastos, el de los amigos, el de los colegas, el de la ciudad; y lo somos también con los hombres que hablan nuestra lengua, practican nuestras leyes, comparten nuestras creencias y nuestros ideales, movidos por sentimientos de solidaridad cada vez más amplios. Y cuanto más alto es el nivel del hombre más vasto es el horizonte de su solidaridad; en los grandes genios llega a transponer uno tras otro los círculos concéntricos hasta irradiar más allá de la familia, del partido, de la patria, de la raza, abarcando la humanidad, la naturaleza, en la que nada hallan indigno de compenetración y simpatía.

De la solidaridad fluye la obligación; en ella misma encontramos los elementos efectivos de la sanción. El hombre no es ya responsable ante la justicia divina, en una hipotética vida de ultratumba; el hombre es responsable ante la justicia de su sociedad, en esta única vida segura. Ya no interesa averiguar si le atormentará el remordimiento de su conciencia moral; basta con el seguro menosprecio de las personas cuya solidaridad ha violado, cometiendo acciones que ellas vituperan como inmorales o condenan como delictuosas.

La ética social llena un vacío dejado por los dogmas teológicos y por los dogmas racionales. No suprime, como sospecha Guyau, toda obligación y toda sanción; reemplaza los fundamentos absurdos que fluyen de la experiencia social misma, incesantemente renovada y perfectible.

Y al hombre que no cree ya en dogmas revelados o racionales, puede afirmarle que su deber no se extingue aunque cambien sus creencias; que su obligación de vivir moralmente no está subordinada a hipótesis metafísicas sino al hecho básico de vivir asociado con otros

hombres, solidarizado con ellos. Y poco importa que no tema el infierno ni el remordimiento, si el medio consigue educarle de tal manera que llegue a mirar la reprobación social de su conducta como la más humillante de sus desdichas.

No podemos detenernos a examinar las múltiples expresiones, que ha tenido ya la ética solidarista. Parece legítimo admitir que la moralidad individual se forma en función de la moralidad social y que la perfectibilidad de los individuos es una condición de la perfectibilidad social. Solidaridad, pues; la asociación en la lucha por la vida reemplazando el pesimista individualismo de Hobbes. El valor de la parte aumenta el valor del conjunto, y el mayor valor de éste refluye sobre aquélla; como si dijéramos que un buen profesor aumenta la importancia de la Universidad a que pertenece, y que el formar parte de una buena Universidad aumenta la importancia de un profesor.

HACIA UNA MORAL SIN DOGMAS

I. Independencia de la moralidad. - II. Una asociación religiosa libre. - III. Sociedades de cultura moral en Estados Unidos. - IV. Algunos antecedentes del eticismo inglés. - V. Las Iglesias éticas. - VI. El culto religioso de la moralidad. - VII. Espontaneidad y evolución de la moralidad. - VIII .Síntesis del pensamiento eticista. - IX. El porvenir del eticismo.

I. INDEPENDENCIA DE LA MORALIDAD

Los principios éticos fundamentales en el pensamiento de Emerson, además de influir poderosamente sobre las Iglesias norteamericanas, determinando su atenuación dogmática e intensificando su ética social, reaparecen más puros en el movimiento de que vamos a ocuparnos: las *sociedades de cultura moral,* independientes de las Iglesias tradicionales.

"America shall introduce a pure religion", había pronosticado Emerson. En su sentir, pura, significaba depurada de todo contenido sobrenatural, ajena a todo preceptismo teológico y metafísico, adaptable a toda verdad conquistada por la ciencia, encaminada a exaltar en el hombre la autoeducación, la confianza en el propio esfuerzo, el culto del deber social.

En la evolución de las Iglesias no-conformistas estas ideas fermentaban desde principios del siglo XIX, sin atreverse a romper decididamente sus ataduras tradicionales. Channing había proclamado ya, sin embages, que el ideal de los unitarios era anteponer la comunidad de los sentimientos éticos a la identidad de las creencias individuales, al mismo tiempo que reiteraba la absoluta supremacía de la razón como autoridad cardinal en

materia religiosa. Humanizando el concepto del amor a Dios, sostenía que era exactamente equiparable con el amor a la virtud y a la justicia; de ello deducía, legítimamente, que el cristianismo debía consistir en la práctica de la virtud y en el anhelo de la justicia, antes que en la adhesión escueta a un credo cuyos principios pudiera fijar la teoría dogmática.

Con Emerson y los trascendentalistas esas tendencias se acentuaron a punto de que su actitud pareció de franca hostilidad a todas las Iglesias cristianas; y aunque no negaban que dentro del cristianismo, y sólo dentro de él, debían operarse las evoluciones que reputaban necesarias, Alcott se vió tratado como un reformador peligroso, Theodore Parker fué sindicado como ateo, y el propio Emerson despertó desconfianzas entre los que adherían al tradicionalismo.

Su propaganda, empero, hallaba eco en todos los hombres emancipados. Al fin los "unitarios radicales" declararon (1866) que la completa libertad de pensar era el derecho y el deber de cada hombre, dando un sentido más amplio y liberal a las afirmaciones de Channing sobre la innecesaria conformidad de creencias, siempre que se conservara la unidad de aspiraciones morales. Y de esta extrema izquierda, cada día más encarrilada en la heterodoxia, nació, en 1867, la primera *asociación de cultura moral* que se propuso realizar sus fines fuera de toda comunidad cristiana.

A un mismo tiempo dos importantes núcleos de cuáqueros y de judíos acentuaron sus respectivas disidencias en dirección análoga. Los "amigos progresistas" identificaron su religión con el bienestar físico, moral y espiritual de la humanidad, pidiendo el concurso de todos los que anhelaran mejorar y embellecer la vida del hombre, sin diferencias de dogma; los "judíos liberales", cada vez más adaptados al ambiente americano, siguieron las mismas huellas que los unitarios radicales.

Digamos, desde ya, que estas asociaciones éticas tienen más valor práctico para los hombres de temperamento místico que ya no creen en los dogmas de las Iglesias establecidas. William James, en sus excelentes conferencias de Edimburgo sobre la experiencia religiosa, insistió constantemente sobre la distinción necesaria entre la religiosidad personal y las religiones organizadas en Iglesias. Hizo notar, con perspicacia de psicólogo, que la religiosidad es primaria e independiente del contenido secundario de las teologías: reconocer la inexactitud de éstas no implica, para los temperamentos místicos, librarse de su instintiva religiosidad, que es el producto de una acumulada herencia secular. Muchos hombres, aun variando sus ideas sobre la divinidad, no consiguen prescindir de esa contextura sentimental que los induce a buscar la emoción de lo divino.

Ya que tales temperamentos existen, ¿no es posible encauzar su misticismo hacia una acción moral intensa, benéfica para la sociedad? ¿Pueden los ideales morales substituir a los dogmas religiosos? ¿La evolución hacia esos ideales podrá efectuarse dentro de las Iglesias contemporáneas? ¿Son un exponente de esa evolución las sociedades de cultura moral? ¿Su instrumento más eficaz será la educación moral impartida en la escuela pública? Sin ofreceros una respuesta a esas interesantes preguntas, pues no soy profeta, os diré lo que he visto o leído, muy satisfecho si en alguno de entre vosotros despertara una curiosidad simpática por estos hechos.

II. UNA ASOCIACIÓN RELIGIOSA LIBRE

Las precedentes iniciativas, encaminadas a la autonomía de la experiencia moral, tuvieron expresión concreta en la constitución de una sociedad religiosa libre, la *Free Religious Association* que, en 1867, se declaró

independiente de todas las sectas cristianas. Propúsose, en consonancia con los preceptos de Emerson, "favorecer los intereses prácticos de la religión pura", dejando a sus miembros la responsabilidad individual de sus creencias religiosas, sin exigirles más que su conformidad con el mejoramiento humano obtenido por la práctica de la virtud, la investigación de la verdad, el desarrollo de la solidaridad y la aspiración a la justicia social.

Esta sociedad religiosa libre equivalía estrictamente a las sociedades que en los países latinos se denominan de librepensadores o de creyentes libres. La diferencia de actitud entre aquélla y éstas fué lógica dentro de la mentalidad dominante en unos y otros países. Los angloamericanos, respetuosos de la costumbre, prefieren afirmar su liberalismo como una reforma de las costumbres religiosas existentes, más bien como un esfuerzo por mejorarlas que como un propósito de destruirlas; los latinos, sin duda por ser mayor el dogmatismo de su religión, no pueden ser liberales sino contra ella, para combatirla antes que para transformarla. ¿Por qué? Es sencillo. El cristianismo católico, llevado hasta la proclamación dogmática de la infalibilidad papal, excluye todas las transformaciones legítimas exigidas por el aumento progresivo de la cultura social; el cristianismo disidente, en cambio, las consiente, por la afirmación del principio del libre examen. Lo que puede criticarse y mejorarse merece respeto; lo que se reputa infalible e intangible, sólo deja la posibilidad de su destrucción. Por eso la evolución liberal del mundo cristiano se presenta en los países educados en el libre examen con los caracteres de un movimiento de progreso religioso; en cambio, en los países educados en el infalibilismo, se plantea como una lucha abierta contra las religiones que excluyen la posibilidad de su propio progreso.

En la *Free Religious Association* persistió cierto espíritu irreligioso que no era nuevo entre los unitarios más radicales; de allí cierta falta de cohesión que acabó por producir la decadencia de la sociedad, confirmando un precepto emersoniano; las personas no pueden juntarse sino para la acción, para hacer en común, y nunca para dejar de hacer lo que ya no les interesa.

Cuando falta comunidad de sentimientos, no existe religión. Es el misticismo de los individuos lo que establece entre ellos la unidad de acción. La asociación religiosa libre era una sociedad de incrédulos que no querían parecerlo, olvidando que tras de su irreligiosidad había una cuestión de temperamento. Observa Auguste Sabatier, en su *Esbozo de una filosofía de la religión,* que las llamadas "religiones naturales" no son tales religiones, sino artefactos intelectuales de personas que carecen de sentimientos místicos y no saben comunicarse con su divinidad racional por medio de la oración. Por eso mantienen una distancia entre el hombre y la divinidad, sin ningún comercio intenso, sin buscar una acción de ella sobre el hombre, fuera de la que naturalmente fluye de las leyes naturales. En el fondo, estas pretendidas religiones le parecen simples filosofías; nacidas en una época de racionalismo y de historiografía crítica, nunca han sido otra cosa que abstracciones nominales, sin contenido alguno místico. Por eso veremos que, poco a poco, en las sociedades éticas fué penetrando un misticismo que en sus comienzos quisieron evitar; su función de aunar voluntades para la acción moral sin dogmas habría sido ineficaz mientras la masa de sus miembros no fuese animada por la levadura de una fe nueva. Sólo así se satisfacen los temperamentos religiosos; nunca por simples doctrinas de arquitectura racional.

III. SOCIEDADES DE CULTURA MORAL EN ESTADOS UNIDOS

Uno de los presidentes de la sociedad libre, profesor de lenguas orientales en la Universidad de Cornell, acometió la obra con fines más concretos. Hijo de un rabí, y destinado a serlo él mismo, Felix Adler, después de estudiar algunos años en las universidades alemanes, creyó que su vocación era otra; el estudio de la crítica bíblica, la influencia de la ética kantiana y el auge de la filosofía naturalista, le hicieron perder toda confianza en la autoridad de las teologías. Esto no modificó su temperamento místico ni amenguó mínimamente su fe en la necesidad de la educación moral; ¿la dignidad, el culto de la virtud, el valor de la vida humana, el esfuerzo hacia la perfección, la santidad, perderían su profundo sentido porque el hombre se apartase de las religiones dogmáticas?

Creyó, como Emerson, que la vida privada y pública, en la sociedad contemporánea, tendía efectivamente a un descenso de su nivel moral, viendo en eso un resultado indirecto del viejo tradicionalismo que identificaba la moralidad con la religión; perdida la fe en los dogmas de ésta, se resentía aquélla. ¿Cuál era el remedio? ¿Volver a los dogmas cuya falsedad parecía evidente? Eso, además de inmoral, le pareció innecesario. Lo único lógico y moral era salvar la ética, en ese naufragio lento de los dogmas religiosos. ¿Cómo? Independizándola.

Si pudiéramos detenernos a comparar la biografía de Emerson con la de Adler —su medio social, su ambiente de familia, su temperamento, su educación personal, su evolución religiosa— descubriríamos un paralelismo constante, en el conjunto y en los detalles, entre el fracasado pastor unitario y el abortado rabí judío. Todo lo que aquél supo predicar con elocuencia suma y escribir en cálido estilo, reaparece como punto de partida en el hombre que, el 15 de mayo de 1876, fundó en Nueva York la primera *Society of Ethical Culture*.

Proclamar ante todo la "autonomía de la moralidad" y proponerse la "educación moral" de sus miembros, fueron los acápites de su programa: organizar la vida moral de los individuos y de la sociedad sin preocuparse de creencias teológicas y metafísicas; es decir, asentar racionalmente la formación del carácter y las reglas de la conducta, inspirar el deseo y la fuerza de obrar moralmente, poner como faro de la vida humana *el ideal del perfeccionamiento ético*. Sobre la base única de la experiencia moral, este último debe derivarse de las nuevas condiciones de vida implícitas en el progreso incesante del mundo moderno.

Pronto la sociedad formuló principios, dignos de ser mencionados para comprender mejor su espíritu. "La ley moral —dicen— es independiente de toda teología; nos es impuesta por nuestra misma naturaleza humana, y su autoridad es absoluta. Las aspiraciones democráticas y científicas de nuestra época, así como el desenvolvimiento de sus actividades industriales, han engendrado deberes nuevos que es necesario reconocer y formular. Tenemos el deber de emprender grandes obras de solidaridad social, sacudiendo la indiferencia general; pero nuestro primer deber es la *self-reform,* nuestra propia reforma individual. La organización interna de la Sociedad Ética debe ser republicana, correspondiendo el trabajo y la responsabilidad a todos los miembros, tanto como al pastor. Es de la mayor importancia la educación moral de los niños, para cultivar en ellos el sentimiento del valor y de la dignidad humana."

El espíritu de tolerancia y la indiferencia por los dogmas fueron, si cabe, expresados con mayor firmeza que hasta entonces: "Durante más de tres mil años los hombres han reñido sobre las fórmulas de su fe y la

diversidad de creencias ha ido acentuándose. Nosotros respetaremos toda convicción sincera. Unámonos en lo que nada puede dividirnos: en la religión práctica de la acción, allí donde el fiel y el infiel pueden encontrarse hermanados". Los profetas y los filósofos están de acuerdo sobre la primacía de la moralidad en la vida social, aunque difieren en la apreciación de su origen; lo importante es que, a fuerza de discutir sobre sus orígenes, no se acabe por desamparar la cultura de la moral en los hombres.

A primera vista, sin conocer el proceso de su desenvolvimiento, podría suponerse que el eticismo presenta analogías con la religión de la humanidad de Auguste Comte, y aun se sospecharía que ésta pudo tener algún influjo sobre aquél. Nada menos cierto, sin embargo. Los verdaderos inspiradores del eticismo fueron Kant y Emerson; Kant, por su ética y sin su metafísica, Emerson por su optimismo naturalista y sin su misticismo trascendental.

De Emerson acogieron con simpatía el concepto panteísta —mejor diríamos humano— de la Divinidad, confundida con la moralidad misma y distribuída en todos los hombres en la medida en que ellos son virtuosos: "Un hombre es Dios en tanto que es justo; con la justicia entran en su corazón la confianza, la inmortalidad y la majestad de Dios... La ley moral es la ley natural de nuestro ser. Un hombre tiene tanta más vida cuanta mayor es su benevolencia; todo mal es un tanto de inexistencia y de muerte. El hombre que persigue fines buenos lleva en sí toda la fuerza de la naturaleza; la maldad absoluta sería la muerte absoluta. La comprensión del sentimiento moral es una videncia de la perfección de nuestro espíritu. Ese sentimiento es divino y nos hace dioses".

Adviértase, ya, el buen sentido de los eticistas al no proscribir el sentimiento religioso y el hábito ancestral de adorar lo divino: ni siquiera se preocupan de afirmar la falsedad de los dogmas o de combatir el mito de lo sobrenatural; dejan a este respecto una ventana abierta sobre el horizonte del teísmo tradicional, confiando en que ante el error posible los hombres podrán repetir la frase clásica de San Agustín: "¡Dios mío, si estamos engañados lo hemos sido por ti!" Se limitan a prescindir de los dogmas y de los mitos como creencias, tratando de aprovechar los sentimientos que la humanidad acostumbra asociar a ellos. ¿Los hombres necesitan una religión? Le ofrecen la del ideal moral. ¿El sentimiento de lo divino no puede desarraigarse porque es secular? Demuestran que la divinidad consiste en la perfección del hombre hacia un supremo ideal de virtud. ¿Puede acusárseles de ser irreligiosos y difundir el ateísmo? Toda su acción ética es el ejercicio de lo mejor a que aspira el sentimiento religioso y en el fuero de su conciencia moral puede cada eticista adorar a Dios en la forma que su propia razón se lo haga concebir.

Las primeras preocupaciones de las sociedades eticistas fueron, en suma, encaminadas a tres objetivos principales. Contribuir a establecer una paz religiosa mediante la unificación moral, poniendo fin a las inútiles querellas dogmáticas de los teólogos; aunar voluntades para reaccionar contra la relajación de la moralidad privada y pública, así como contra el desaliento de los escépticos y la ineficacia social de los individualistas; y, por fin, buscando curar el mal en la semilla, asegurar a los niños una educación moral intensa, para que ellos sean mañana hombres capaces de confiar en sí mismos y de alentar firmes ideales.

Con relación a Emerson, las sociedades de cultura moral representan un ensayo práctico para hacer efectivas las doctrinas dominantes en el segundo período de su vida, es decir, las propiamente sociales; en ellas

siguen inspirándose, no obstante cierta liberal amplitud de criterio que nunca las obliga a seguir estrictamente su palabra ni a creer que ella fué definitiva. La moralidad se va haciendo, lo mismo que la verdad; sería renegar de ella, aceptar como sentencias inmutables las opiniones de cualquier pensador, ya que éste, en el mejor de los casos, sólo representa una cumbre de la cordillera que se eslabona indefinidamente hacia el porvenir.

No es nuestro objeto examinar en detalle la expansión de las sociedades éticas americanas; basta decir que son numerosas y que su acción social se desenvuelve con sensible eficacia en algunos Estados. Cada una de ellas aspira a ser un hogar moral para todos sus componentes; éstos emprenden fundaciones de utilidad práctica, escuelas, casas para obreros, obras de solidaridad social, sin olvidar por ello el estudio de todos los problemas sociales y políticos que afectan la vida nacional. Su actitud para las religiones que realizan obras análogas es de tolerancia y de simpatía, siendo frecuente su cooperación para secundar iniciativas ajenas.

IV. ALGUNOS ANTECEDENTES DEL ETICISMO INGLÉS

Lo mismo que en Estados Unidos, numerosas heterodoxias religiosas precedieron en Inglaterra a la fundación de las sociedades de cultura moral. Un pastor anglicano, Voysey, había atacado durante cuarenta años al cristianismo en nombre de una religión universal, proclamando en su "Iglesia Teísta" la supremacía de la moral sobre el dogma; los "Secularistas", que menciona Guyau en *La irreligión del porvenir,* no eran otra cosa que una religión atea, aunque esta calificación parezca absurda; un grupo de positivistas había fundado a mediados del siglo una "Iglesia de la Humanidad". Más importante fué la *Sociedad Religiosa Libre,* de South Place; dió nacimiento, en 1825, a una "Asociación Unitaria Inglesa", vinculando a Carlyle, a John Stuart Mill, a la Martineau, a Holyoake, a Robert Browning; escuchó en su púlpito a William Fox, defendiendo a Th. Paine en sus horas de persecución; invitó a hablar en su seno a Max Müller, a Tyndall, a Huxley, a Darwin; se dedicó "al deber de la libre investigación y al derecho de la libertad religiosa", sin otro vínculo entre sus miembros que la "comunidad de la virtud". No es necesario insistir sobre el parentesco intelectual de este grupo inglés con el emersonismo; y todo induce a suponer que en su primera época tuvo sobre él algún influjo. La *Sociedad Religiosa Libre,* a poco de fundarse en Londres las primeras sociedades de cultura moral, se convirtió en la *Sociedad Ética de South Place.*

Es interesante señalar dos fenómenos curiosos de adaptación al medio, bien manifiestos en el movimiento eticista inglés; por ser en él más acentuado preferimos su examen al del eticismo norteamericano.

En América los únicos rastros filosóficos perceptibles fueron los de Emerson y Kant, aparte del liberalismo práctico de todas las religiones, y especialmente de la unitaria. En Inglaterra, por el año 1885, las doctrinas filosóficas más difundidas eran el agnosticismo, el neohegelianismo y el evolucionismo, profesadas por las personas liberales y revolucionarias; frente a ellas se pronunciaba ya la actual reacción espiritualista y religiosa, favorecida por los partidos conservadores, que bajo el disfraz del idaelismo concentraron a los privilegiados y beneficiarios del régimen feudal contra la evolución democrática iniciada por la Revolución Francesa.

Estamos en plena historia contemporánea. Contra los que se interesaban cada vez menos por el pasado y cada día más por el porvenir, contra los que combatían el Dogmatismo y el Privilegio, en nombre del Libre Examen y de la Solidaridad Social, se difundió la denominación de "materialistas" y "positivistas", sabiendo

que estas palabras tienen para las personas sencillas un significado de baja moralidad y de ausencia de ideales; eso permitió explotarlas en favor de una regresión religiosa, igualmente fomentada por la Iglesia católica y por la anglicana, ambas al servicio de las clases feudales de la sociedad. Frente al progreso del espíritu moderno, y para reconquistar las posiciones perdidas, se atrajeron a las mujeres, las congregaron en corporaciones monopolizadoras del rango social, y captaron la educación de sus hijas; a éstas, las madres de la generación siguiente, les impusieron —*sine qua non*— que entregasen sus hijos a educadores religiosos, para adiestrarlos a aborrecer los ideales de sus padres. Esta habilísima política, comentada desde sus comienzos por Michelet, en sus memorables conferencias sobre los jesuítas, tuvo en medio siglo el éxito que conocéis: está de moda, es prudente, es cómodo, es de buen tono, profesar alguno de esos nuevos espiritualismos palabristas que permiten contemporizar con el misticismo de las clases dirigentes. Sabéis que en toda época los que se han preocupado de *hacer carrera* en la política, en la enseñanza, en la burocracia, en los salones, han necesitado adherir a las "ideas" corrientes en el medio social. O lo han fingido. El *no-conformismo* ha sido el hermoso privilegio de pocos renovadores extraordinarios.

Cerremos este paréntesis de historia de la filosofía contemporánea, cuya importancia apreciarán mejor los que la estudien dentro de un siglo. Por el momento hay un hecho que es, para todos, la evidencia misma: las clases conservadoras han fortalecido a las Iglesias dogmáticas, confiando a los teólogos la lucha contra las clases progresistas que surgían de las universidades. Imputando a éstas el materialismo de marras, y sugiriendo que no hay moral posible fuera de la religión, se intentó rehabilitar el dogmatismo en nombre de la moral. Conocéis la doctrina difundida por los teólogos contemporáneos: "es indispensable renunciar a las verdades adquiridas por las ciencias si ellas comprometen el espiritualismo tradicional en que se funda nuestra moral religiosa'". Son palabras del ilustre cardenal Newmann. Conocéis también el *Syllabus,* monumento único en la historia del dogmatismo.

La fundación de las sociedades éticas en Inglaterra señala una interesante actitud de doble protesta: contra el pretendido "materialismo" y contra este nuevo "espiritualismo" que en nombre del pasado pretende interceptar la libre investigación de la verdad.

Los eticistas ingleses, como los americanos, afirmaron que el libre examen y el sentimiento natural son los únicos árbitros en materia religiosa; insistieron en que la moralidad no es dogmática, sino el producto espontáneo y perfectible de la experiencia moral; proclamaron, en fin, que ninguna verdad adquirida por los hombres podría amenguar sus ideales morales. Y en vez de renegar de las verdades nuevas que no se ajustaban a los catecismos viejos, trataron de poner la experiencia moral en consonancia con la verdad, "a fin de que ningún hombre se viera obligado a cometer la suprema indignidad de tener que creer en el absurdo para salvar su moralidad".

Así se explica que aparezcan ciertas influencias filosóficas, no extrañas al eticismo norteamericano, pero más acentuadas en el inglés. "Las doctrinas que han tenido una influencia más evidente sobre él —dice Johann Wagner, un discípulo de Colt—, y sin las cuales habría revestido una forma diferente, son las teorías evolucionistas de Darwin y de Spencer, y los ensayos de moral darwinista y científica, particularmente la ética de Leslie Stephen, que fué durante mucho tiempo presidente de una Sociedad de Cultura Moral. Es el método evolucionista que se quiere aplicar al estudio de los hechos religiosos y morales; no se conocen ya ideas absolutas e inmutables; la moralidad, particularmente, evoluciona

sin cesar. Por otra parte, bajo la influencia de Stephen y de Spencer, los eticistas no conciben ya la ética como un conjunto de reglas abstractas para la conducta del individuo; insisten sobre la influencia de la sociedad, los orígenes sociales de la moralidad, el carácter social de la naturaleza humana; el altruísmo nos es tan innato y es tan natural como el egoísmo; todas las relaciones de la vida en sociedad deben estar sometidas al imperio de la moralidad. Se separan, pues, de la ética teológica y dogmática que sólo ve en la humanidad una asociación accidental y no se ocupa sino de la salvación individual, aunque, para colmo, la relega a un mundo hipotético y extrahumano. Como la mayor parte de los moralistas posteriores a Darwin, los eticistas consideran la moral como una ciencia positiva y no mezclan en ella las tradicionales preocupaciones "teológicas". Aunque las ideas de los eticistas sobre una religión humana y natural, y sobre la divinidad del hombre, recuerdan a veces las de Comte y de Feuerbach, no es posible encontrar rastros de una influencia segura. Fácil es, en cambio, hallarlos de los poetas y escritores ingleses del siglo, que siempre mantuvieron encendido el sentimiento del deber y el culto de la justicia: Shelley, Wordsworth, Browning, Tennyson, Mathew Arnold, Coleridge, Swinburne, George Elliot; digno es de notarse que por la misma época del movimiento eticista floreció la *Sociedad Fabiana,* de acentuado carácter social, cuando el pueblo inglés escuchaba como nuevos apóstoles a los Watts, los Ruskin y los Morris.

Esos y otros esfuerzos convergían a capacitar al hombre para vivir en un plano superior de moralidad, armonizable con el conocimiento de todas las verdades, propicio a la comprensión de todas las bellezas. ¿Por qué una nueva moral no sería compatible con Darwin y Ruskin, con Spencer y Morris? ¿Por qué el hombre renunciaría en este mundo a la verdad y a la belleza, persiguiendo la dicha en otro mundo? ¿Cómo sería posible que la divinidad todopoderosa y clemente pusiera la mentira y la fealdad como precio de su recompensa futura?

En 1886 un grupo de intelectuales, profesores universitarios y hombres afectos a estudiar los problemas sociales, fundaron la *London Ethical Society,* proponiéndose "cooperar al estudio y exposición de los verdaderos principios de la moralidad social". No tenía carácter alguno religioso y afirmaba más bien su propósito de despertar en la juventud el sentimiento de las responsabilidades cívicas y sociales. Con espíritu análogo se fundaron sociedades semejantes en Cambridge, Oxford, Edimburgo, etc.

V. LAS IGLESIAS ÉTICAS

Felix Adler tuvo entre sus amigos y discípulos a un emersoniano inglés, doctor en filosofía, Stanton Coit, que le indujo a fundar en Londres una rama de la *Sociedad Ética Americana;* ella fué el punto de partida de las cincuenta que existían en 1914, en vísperas de iniciarse la guerra actual[1].

Coit, en 1888, siendo conferencista en la *Sociedad Religiosa Libre de South Place,* hizo venir a Londres al profesor Adler, que en América le había asociado al movimiento eticista. La actividad de Coit, como organizador y propagandista, fué grandísima, tanto para hacer como para hablar y escribir. Con el objeto de disminuir las resistencias que el ambiente tradicionalista había opuesto hasta entonces a las sociedades de libres creyentes, imprimió a las nuevas un carácter marcadamente religioso, no vacilando al fin en llamarlas *Ethical Churchs.* En 1896 se inició la formación de una Unión de Sociedades de Cultura Moral, cuyos principios, re-

[1] Recordar que las clases que forman este libro fueron dictadas en junio de 1917. — *A. P.*

novados y perfeccionados sin cesar, abarcan: la independencia de la moralidad, su supremacía, los móviles de la conducta moral, la confianza en sí mismo y la cooperación social, la evolución de las morales, el método científico aplicado al estudio de la experiencia moral, la necesidad de las reformas económicas y sociales, de la autoridad en moral, de la libertad en la Unión eticista y del poder de la comunidad moral.

Esos *principios* merecen leerse:

a) En todas las relaciones de la vida, personales, sociales, políticas, el factor moral debería ser el objeto de nuestra preocupación suprema.

b) El amor del bien y el amor de nuestros semejantes son los móviles primarios de la conducta moral; las verdaderas fuentes de ayuda son la confianza en sí mismo y la cooperación.

c) El conocimiento del bien ha evolucionado a lo largo de las experiencias hechas por la humanidad, y nosotros, que abogamos por un ideal progresivo de justicia personal y social, debemos tomar como punto de partida las obligaciones morales generalmente aceptadas por las comunidades civilizadas.

d) La autoridad suprema, en cuanto a la moralidad de una opinión o de una acción, es para cada individuo su propio juicio, concienzudo y razonado, después que él habrá tomado en consideración las convicciones de los demás.

e) En vista del bienestar de la sociedad, es necesario establecer las condiciones, económicas y de toda índole, que favorecerán mejor el desarrollo integral de cada individuo.

f) Conviene aplicar el método de las ciencias positivas al estudio de la experiencia moral.

g) La vida moral no implica la adopción o el rechazo de la creencia en ninguna divinidad personal o impersonal, ni en una vida después de la muerte.

h) No debe hacerse depender el ingreso a una sociedad eticista de la adopción de tal o cual criterio último del bien.

i) Las sociedades de cultura moral son el más poderoso medio de alentar el conocimiento y el amor de los principios que rigen la conducta moral, y de crear en sus miembros la fuerza de carácter necesaria para convertirlos en acción.

Consecuentes con el principio que pone en la sociedad humana las fuentes de la moralidad, dedica preferente atención a las cuestiones sociales, no descuidando fenómeno alguno que pueda constituir un tema de estudio o que pueda servir para el desenvolvimiento de una actividad moralizadora. En 1910 la Unión publicó una interesante *Declaración sobre las cuestiones sociales*, cuyas bases pueden sintetizarse como sigue: El progreso moral de la raza —dice— está estrechamente vinculado a su bienestar material; necesitamos, pues, una legislación eficiente para asegurar a todos un trabajo dignamente remunerado, asegurando el bienestar de los que se encuentren invalidados para el mismo, dando a todos un hogar confortable, proporcionando descanso y recreo a cuantos lo necesiten. Se reputa indispensable la reforma completa del régimen escolar inglés, haciéndolo laico y gratuito, educando ante todo el carácter, organizando sistemáticamente una instrucción cívica y moral. Auspiciar la igualdad civil y política de los dos sexos; una moral sexual equivalente para el hombre y la mujer; medidas legislativas para impedir los matrimonios eugénicamente peligrosos; lucha contra el alcoholismo y el juego; saneamiento de la prensa y de los partidos políticos; esfuerzos para ajustar las relaciones internacionales a una más alta moralidad que hasta el presente.

Casi no hay movimiento internacional de progreso y de libertad al que esta Unión no se haya asociado, con una amplitud de miras realmente loable; un día promueve *meetings* feministas, otro protesta contra la ejecución de Ferrer; lucha hoy contra la trata de blancas,

mañana celebra funerales a Tolstoy, hasta organizar dos *Congresos Internacionales de Educación Moral* (Londres y La Haya), el primer *Congreso universal de las razas* (Londres, 1911) y la *Liga Inglesa para la Enseñanza de la Moral,* que ya tiene entre sus adherentes a muchos miembros del parlamento inglés.

En la bibliografía, ya vasta, llama la atención un carácter general: la falta de esos adornos literarios que suelen suplir al pensamiento claro o que se emplean para encubrirlo. Paul Desjardins ha dicho que algunos discursos de los eticistas evocan por su elevación y su eficacia, a los estoicos antiguos, y ha creído poder compararlos a las páginas del *Manual* de Epicteto.

Cada Sociedad o Iglesia es libre de formular sus principios como lo estime conveniente, dentro de las líneas generales señaladas. Como tipo de una de ellas, leamos los "principios" y "fines" enunciados en la Constitución de la *Ethical Church,* en que se ha transformado la *West Ethical Society.*

a) Principios.

1. — La vida moral tiene sobre nosotros derechos supremos, que no reposan sobre una autoridad exterior, ni sobre un sistema de recompensas y castigos sobrenaturales, pero que se originan en la naturaleza del hombre, en cuanto es un ser inteligente y social.

2. — En la práctica, la vida moral debe ser realizada por el cumplimiento de los deberes generalmente reconocidos como moralmente aceptables y, además, por el cumplimiento de obligaciones que todavía no han penetrado en la conciencia social.

3. — Considerando la supremacía para el hombre de esos derechos de la vida moral, el ideal ético debe ser considerado como el objeto de nuestra devoción religiosa, consistiendo la religión en la obediencia y la lealtad a cualquier objeto que se considera digno de la suprema devoción.

b) Fines.

1. — Concurrir y desarrollar la ciencia de la ética.

2. — Aun dejando a los miembros absolutamente libres de creer o no creer en la existencia de una vida ulterior y en una realidad que excede de nuestra experiencia, enseñarles a independizar de ellas sus ideas y sus prácticas morales.

3. — Insistir sobre la importancia del factor moral en todas las relaciones de la vida, personales, sociales, políticas, nacionales e internacionales.

4. — Ayudar a los hombres a conocer, amar y practicar el bien, por medios puramente humanos y naturales.

5. — Infundir a los miembros la fuerza y la inspiración que emanan de la actividad en común y de la confraternidad moral.

En síntesis, la Sociedad se propone intensificar la moralidad sobre una base no dogmática y naturalista.

Justo es señalar, ya, la segunda forma de adaptación al medio, sufrida en Inglaterra por las sociedades de cultura moral. Las reuniones van tomando el aspecto de ceremonias *religiosas;* aunque no hay liturgia fija, el procedimiento se acerca mucho al de las actuales iglesias unitarias de Estados Unidos. Para comprender mejor el espíritu de las reuniones creo útil traducir la descripción de la iglesia, hecha por un miembro de la misma. "La antigua capilla metodista que es ahora la *Ethical Church,* se compone de una sala en hemiciclo, rodeada por dos galerías sobrepuestas. Así todo converge hacia la cátedra, o mejor dicho, a la tribuna, adosada a la pared del fondo; un fresco de vivos colores la adorna, representando hombres que se pasan antorchas de mano en mano. En lo alto, sobre el fresco, un busto de Pallas Athenea preside a todos los oficios del culto. Dos bajorrelieves de Della Robbia, con niños músicos y cantores, están encastrados en la pared, a uno

duos se organizan para cultivar o difundir creencias comunes, uniformando su conducta para ciertas prácticas. Al decir, pues, que el eticismo puede asumir un aspecto religioso, nos referimos, sin ambigüedad, a la organización de verdaderas comunidades regidas por prácticas rituales, y no a las simples reacciones de los individuos frente a la vida.

En algunas de las Iglesias éticas se ha producido con el tiempo, un fervor místico que parece contrastar con el espíritu antidogmático y de libre crítica que figura en sus programas. Ahondando el examen, sin embargo, se percibe que la aparente contradicción sólo es un resultado de nuestros hábitos mentales, que nos impiden separar dos cosas que acostumbramos ver unidas: el sentimiento místico y las creencias dogmáticas. Los eticistas no sólo respetan el primero al repudiar las segundas, sino que tratan de utilizar en beneficio de la moralidad el misticismo que actualmente está desviado por dogmas contrarios a su espontánea expansión: ofrece un campo de experiencia más vasto a una inclinación todavía frecuente en la personalidad humana.

Por otra parte, atendiendo solamente a su eficacia sobre cada uno de sus creyentes, es indudable que las Iglesias de todos los tiempos, además de satisfacer los sentimientos místicos, han satisfecho muchos sentimientos estéticos. Que el objeto del culto sea un Dios sobrenatural o la Moralidad humana, debe reconocerse que el ceremonial de una Iglesia es un elemento efectivo de exaltación del culto mismo. Los jesuítas, profundos psicólogos, han comprendido siempre que la riqueza ornamental de sus iglesias es el mejor imán para atraer a las masas místicas; el número de creyentes que puede mirar esa *mise en scène* como una falta de respeto a la Divinidad, es muy pequeño. Por esa misma razón comprendemos que, en cierta medida, los eticistas hánse visto en la necesidad de no extremar su primitivo deseo

de formas sencillas y severas; actualmente dan la impresión de iglesias cristianas, donde se ha convertido a Dios en la Moral y se ha reemplazado el paraíso por la naturaleza, sin que todo esto disminuya la exterioridad del culto.

"Nosotros tenemos un Dios: nosotros tenemos altares. Nuestro Dios: *el Ideal Moral,* la potencia del bien en la humanidad, o, mejor, todas las fuerzas del bien actuantes en el mundo. Nuestro Dios está diseminado en toda la humanidad.

"En todas partes, donde un ser trata de hacer el bien y se esfuerza por perfeccionarse moralmente, allí está Dios, allí Dios deviene. Él no vive sino en nosotros y por nosotros, y todos nosotros somos divinos en alguna medida.

"Nuestro Dios *no es todopoderoso,* no es sobrenatural, no es *exterior a la humanidad.*

"No es la fuerza de un Dios lo que lo hace divino a nuestros ojos; un Dios todopoderoso nos horroriza. Nunca adoraremos la fuerza; sólo adoraremos y sólo queremos servir la justicia y la bondad, aunque ellas fueran tan débiles como un niño en su cuna. Pero nuestra religión no excluye la contemplación conmovida de las fuerzas del universo, la admiración de la regularidad de las leyes naturales. Por otra parte, nuestra moralidad no es una mezquina preocupación personal. Aspiramos a poner cada vez más, la fuerza al servicio del derecho. Nuestra misión es traer el triunfo de la inteligencia sobre el instinto, de la moralidad responsable sobre la fuerza irresponsable. Así la moralidad deja de ser un asunto privado y deviene cósmica. Ella podrá ser, acaso, algún día, el instrumento mediante el cual nuestro amor desinteresado guiará al universo."

Convengamos, francamente, en que no se puede pedir un lenguaje más impregnado de misticismo, de religiosidad. El sentimiento de lo divino, la emoción de lo trascendental emana de páginas escritas para sugerir que la perfección moral no requiere la cooperación de

entidades sobrenaturales ni de principios anteriores a la experiencia humana. Para los que no tenemos un temperamento místico, siempre resultará un poco desconcertante este misticismo naturalista.

"Se cree muy frecuentemente que los dioses son, necesariamente y por definición, espíritus sobrenaturales. Las más fuertes razones morales y de sentido común nos impiden creer en un Dios sobrenatural; tal clase de divinidad nos repugnaría. Si, a pesar de eso, somos felices de tener en nuestra comunidad a cristianos, siempre que nos ayuden y nos amen, es porque entendemos que ellos no hacen sino interpretar mal una realidad que nosotros adoramos como ellos. Rechazando, no la existencia —pues esa cuestión no nos concierne—, sino la pretendida potencia redentora de seres sobrenaturales, renunciamos a la posibilidad de ser asistidos por ninguna divinidad sobrenatural, o por ningún ser humano después de su muerte, y particularmente por Jesús de Nazaret, reconociendo sin embargo la asistencia que ha podido prestarnos antes de su muerte y el valor imperecedero de sus consejos y de su conducta, que siguen asistiendo a la humanidad con el valor del ejemplo. Para un eticista que comienza a afirmar la autonomía de la moralidad y pone en segundo término lo demás, todo lo que disminuye la responsabilidad humana es condenable. Desde el momento en que imploráis el auxilio de un Creador personal, os substraéis a vuestra responsabilidad propia y renegáis la fuente inmanente de redención. Aun si existe un Creador, no debemos humillar nuestra humanidad ni vivir postrados ante él. La moralidad que no es puramente humana, deja de ser moralidad."

Todos los escritos de los eticistas ingleses convergen a afirmar que la noción de realidades sobrenaturales (salvo que se llame sobrenatural a la perfección moral suprema) no es necesaria para el desenvolvimiento de las

fuerzas morales, y debe rechazarse la opinión de los que, sabiendo que aquéllas son ilusorias, persisten en creerlas de utilidad práctica. El motivo supremo de la conducta debe ser el respeto del ideal moral; cuando se lo medita con respetuosa simpatía, se convierte en fuente de inspiraciones tan fecundas como las que hasta ahora han emanado de entidades sobrehumanas. Los ideales no se proyectan sobre la pantalla del cielo, no flotan vagamente en el universo: viven en los hombres y entre los hombres, reconociendo a éstos el valor de su personalidad y comprendiendo que deben manifestarse en la familia, en la ciudad, en la nación, en el mundo. Un nuevo concepto del respeto propio nace en los eticistas al afirmar que todo ser se diviniza cuando en él despierta la conciencia de la ley moral; blasfemar del hombre, como hacen los pesimistas y los escépticos, es blasfemar de Dios. que sólo se manifiesta en el hombre. Sea cual fuere la interpretación que el hombre se forma de la divinidad, sea cual fuere su teología o su filosofía, es la experiencia moral lo único que lo torna divino; de allí que en el culto del ideal moral pueda asentarse la única religión incompatible con dogmas y sectas, de allí que sus miembros no crean que será ésa "la religión de los incrédulos", sino la forma de creencia más pura a que puedan llegar los verdaderos creyentes. En uno de los himnos que suelen cantar los eticistas leemos estas palabras de Swinburne: "Los dioses rechazan, trampean, negocian, venden, calculan, economizan. . .", y Stanton Coit, completa el pensamiento: "el hombre no rechazará a nadie, no perderá uno solo de todos los hombres para dignificarlo; a todos los enaltecerá con sus cuidados y con su amor".

Insisto en mencionar algunos pasajes y fórmulas que parecen inconciliables: mi objeto no es apologético, sino puramente informativo. Es útil ver cómo toda nueva corriente de ideas, todo nuevo ensayo de prácticas aparece imperfecto y poblado de disonancias. Contra el deseo de emanciparse del pasado, sigue el pasado ejerci-

tando alguna influencia; en toda renovación, de costumbres o de ideas, la experiencia secular de nuestros abuelos reaparece, reclama su sitio, no se resigna a ceder ni a morir, presentándonos el cuadro inquieto del hábito luchando contra la experiencia nueva, de la herencia resistiendo a la variación.

Concebido el movimiento eticista como una emancipación moral de toda tutela dogmática, vemos que el hábito de seculares prácticas religiosas se infiltra en él y tiende a convertirlo en una religión, sin contenido sobrenatural, ciertamente, pero religión al fin, si la consideramos como conjunto de prácticas y como actitud sentimental hacia algo que se considera Divino.

Sin embargo, en mayor o menor proporción, lo nuevo altera siempre lo viejo, la variación modifica siempre la herencia: y en ello está la evolución que engendra perfeccionamientos. Las sociedades éticas se hacen más religiosas cada vez, pero su religiosidad es muy distinta que en las precedentes religiones; no representa una verdadera regresión al tipo de que se apartaron al comenzar. Para aumentar su eficacia los eticistas han adoptado, por temperamento o deliberadamente, las costumbres exteriores que el sentimiento místico reclama como necesarias, sin renunciar por ello a la heterodoxia intrínseca de su doctrina.

"La religión —dice Stanton Coit— convertida a un espíritu social y democrático, enseñará el respeto de sí mismo como la primera virtud religiosa, fundará su plan de redención sobre ese respeto. Desde el punto de vista humanista, la religión sobrenatural ha cometido hacia el Altísimo un sacrilegio casi inexplicable: todo lo que parecía emanar del hombre, y era bello y adorable, puro y santo, lo ha atribuído a una fuente sobrehumana y sobrenatural, mientras atribuía a la naturaleza humana todo lo que era bajo y sórdido. Para glorificar una divinidad trascendente, los sacerdotes y

los teólogos arrancaban del corazón de los hombres, hasta el último rastro del respeto de sí mismos. No solamente las acciones exteriores, sino la misma devoción interior era mirada como lodo. Empujando los hombres al desprecio de sí mismos, forzándolos a envilecerse hasta la agonía, se les inducía a prosternarse conscientes de su extrema bajeza, a los pies de un Ser que no era ni hombre ni naturaleza, pero que tenía sujeto al hombre, en cuerpo y espíritu, entre sus tentáculos infatigables... Esta doctrina es católica, anglicana, presbiteriana, bautista, wesleyana... Todos, todos traicionaban a la naturaleza superior del hombre, mentían a la creencia misma de su personalidad, al testimonio de su inteligencia y de su conciencia moral. ¿Es necesario sorprenderse de que, así, el pueblo cayera bajo la dominación de los sacerdotes y de los príncipes, aliados...? Hasta hoy se ha creído que un hombre que se respeta y obra por respeto propio, carece de religión y de piedad; hasta hoy, apenas un hombre sobre cien mil se atreve a identificar ese respeto con el de Dios, osa erguir dignamente la cabeza con la conciencia de su valor humano, osa atribuir el mal que lleva en sí al error y a la ignorancia, y no a una siniestra predestinación sobrenatural... Hoy, por fin, y sólo hoy, se predice la doctrina de la inmanencia del hombre y se comprende que ella significa la identidad de la suprema fuerza redentora del universo, con la enaltecida personalidad de todo hombre o mujer."

VII. ESPONTANEIDAD Y EVOLUCIÓN DE LA MORALIDAD

Esta exaltación mística del respeto a la personalidad humana acompaña al concepto, fundamental para Emerson, de que *la bondad es normal y natural*, debiendo mirarse el mal como una simple traba o incapacidad para vivir normalmente, integralmente. La maldad pertenece a la teratología o a la patología moral: es una

monstruosidad o una enfermedad. Son monstruos todos los que obran contra sí mismos o contra los demás, todos los que viven de la hipocresía o esparcen la calumnia, todos los que fingen o mienten, todos los que ocultan una partícula de la verdad que saben para obtener una prebenda o un beneficio, todos los que no se avergüenzan de la indignidad propia o alientan la indignidad ajena, todos los cómplices interesados del error o de la superstición, de la injusticia o del privilegio.

El hombre no se diviniza sino cuando se aproxima a su moralidad natural, que es la bondad, librándose del mal que conspira contra su propia divinización y contra la de los demás. Porque los resultados de la moralidad nunca son individuales, recaen sobre todos. Lo que más dificulta la perfección del hombre es su adaptación a un ambiente de moralidad inferior. Todos somos solidarios. Lo que rebaja moralmente a nuestros semejantes, nos rebaja a nosotros mismos; por eso la religión eticista conduce a una fe solidarista inquebrantable e impele a auspiciar todas las reformas que tienden a fundar una democracia social, aboliendo los obstáculos materiales que alejan al hombre de su perfeccionamiento moral.

Creen los eticistas que el esfuerzo humano basta para transformar los individuos y las sociedades, creando esa verdadera democracia política y moral que ninguna nación puede jactarse de haber realizado todavía. Si la bondad es normal, prevalecerá naturalmente. En ninguna parte la vemos perfecta y omnipotente; pero su posibilidad puede presentirse en el deseo forzado de los hombres. Si la experiencia permitiera descubrir los medios naturales que intensificarían la dignidad en el hombre y la justicia en la sociedad, lógico sería presumir que la aplicación de esos medios conduciría a un aumento progresivo de la moralidad individual y social.

Los eticistas ingleses afirman su fe con una certeza y una esperanza impresionantes. Entienden que aun renunciando a lo sobrehumano y lo sobrenatural, siguen disponiendo de todos los medios que han usado las antiguas Iglesias para mejorar a la humanidad; se consideran herederos suyos, de su larga experiencia, de su disciplina espiritual, de su conocimiento del corazón humano, es decir, de todos los instrumentos psicológicos de proselitismo, sin necesidad de conservar ninguno de sus dogmas ni transigir con ninguno de sus errores.

La Unión de las sociedades éticas inglesas proclama el deseo firme de alentar y preparar el estudio científico de los hechos que constituyen la *experiencia moral* de la humanidad. Reconoce que sólo especialistas en tales estudios pueden fundar esas "ciencias morales positivas"; pero, ocupándose teórica y prácticamente de las cuestiones morales y sociales, entienden proporcionar a los sabios observaciones y experimentos útiles, a la vez que preparar un público capaz de comprender sus resultados. "No tenemos, ni tendremos nunca, miedo de la ciencia; al contrario, su insuficiencia, su detención nos perturbaría. Cuanto mejor conozcamos la naturaleza humana, tanto más seguros marcharemos hacia el advenimiento de la moral y de la justicia. Siempre nos adaptaremos a los resultados que se obtengan en el estudio de la experiencia moral mediante los métodos científicos."

"Solamente los prejuicios que nacen del orgullo, de la avidez, del afán de dominar, de los intereses de clase, del envanecimiento, del desprecio de los pobres y de las mujeres, pueden cegar al hombre hasta impedirle ver los recursos infinitos de que dispondrían las Iglesias de Cristo el día que aceptaran los descubrimientos y las invenciones de la ciencia, las usaran y pusieran en ellas su confianza, en vez de esperar una salvación

milagrosa suplicando a espíritus invisibles y pretendiendo ser guiadas por agentes sobrenaturales."

Justo es reconocer que los eticistas ingleses se adaptan con rigor lógico a esa confianza en la ciencia y a ese respeto por sus posibles resultados: desde el punto de vista pedagógico su actitud es verdaderamente crítica. No pretenden que su religión, sus Iglesias, sus juicios morales, sean definitivos, ni que pueda erigirse en dogma inmutable ninguna de sus opiniones o creencias. Creen que sus ideales son reformables y perfectibles; afirman que la historia del desenvolvimiento ético y religioso demuestra que los valores morales y las religiones están en constante evolución. "Ha habido en el pasado bastante charlatanismo en materias religiosas y morales; queremos tener el coraje de nuestra inevitable ignorancia y no presentarnos como sabiendo más de lo que podemos saber en el estado presente de las ciencias morales. Por eso no proclamamos nada que tengamos por absoluto, ninguna doctrina que reputemos definitiva e imperfectible. Tomamos como punto de partida de nuestra enseñanza los juicios morales generalmente aceptados en el mundo civilizado por los individuos que parecen normales y procuramos intensificarlos o expandirlos, contribuyendo así a su evolución, que consiste en depurar la moral corriente de todo lo que es solamente tradicional o convencional, complementándola, perfeccionándola, acostumbrando a los hombres a no concebir ya ningún ideal que no sea progresivo. La voz del deber manda augusta y absoluta; pero nuestro conocimiento del deber, y la noción que de él nos formamos, varían incesantemente. Las ciencias morales podrían darnos nuevas interpretaciones de nuestros ideales éticos, sin por eso destruir el fondo humano y social de la moralidad misma; y si demostraran que algunas de nuestras interpretaciones son erróneas, que algunos de nuestros ideales presentes son contradichos por la experiencia moral, encontrándolos nocivos para la dignificación de la vida individual y social, nosotros nos someteríamos a sus demostraciones o corregiríamos nuestros errores... Por eso, y mientras se constituya una ciencia positiva de la moralidad, no tenemos la pretensión de anticipar a los hombres la verdad absoluta."

De allí que no se consideren obligados a adoptar un criterio particular y absoluto del bien, ni prefieran enseñar tal o cual sistema de moral: eso obstaculizaría su progreso, excluyendo experiencias determinadas que otros pudieran aportar.

Entre los eticistas hay trinitarios, unitarios, ateos, mahometanos, hedonistas, utilitarios, kantianos; separados antes por sus dogmas o doctrinas, están unidos ahora por necesidades morales comunes, que engendran una fe análoga en el progreso moral de la humanidad. Los únicos excluídos son los incapaces de hacer esfuerzo alguno para mejorar su conducta y de sumar su voluntad con todas las otras que persiguen la solidaridad en el bien.

Esta comunidad de ideales y de acción moral es lo que constituye la creencia de una Iglesia; todas las que conoce la historia, en cuanto han sido útiles a la humanidad, fueron verdaderas sociedades éticas. Si han difundido en el mundo concepciones falsas, y en ciertos casos depresivas, ha sido apartándose de su primitiva finalidad natural y humana. Por eso los eticistas no se declaran enemigos de las Iglesias cristianas; no quieren destruirlas ni suplantar su influencia en el mundo, sino reformarlas y perfeccionarlas, infundiéndoles una mayor preocupación por el progreso moral y purgándolas de todo su dogmatismo teológico. Ése sería el camino hacia la unidad de creencias de toda la humanidad; ésa sería la única actitud religiosa que todos los hombres podrían subscribir sin reservas, sin

temor a las ciencias que construyen la verdad, con la que nunca podrá estar en disidencia lo moral. Ambas emanan de la naturaleza misma, convergen hacia comunes ideales de dignificación humana.

VIII. SÍNTESIS DEL PENSAMIENTO ETICISTA

Lo característico del eticismo, en suma, no es la simple afirmación de "la soberanía de la moral", para repetir el título del ensayo de Emerson, sino su convicción de que *la moralidad es natural y humana, independiente de todo dogma religioso y de toda especulación metafísica.* La moralidad puede nacer, desarrollarse, prosperar, alcanzar su máxima plenitud e intensidad, sin tener por fundamento la noción de realidades sobrenaturales, la idea de una divinidad trascendente o de una vida después de la muerte. Esas hipótesis, sobre parecer inútiles, pueden ser nocivas al desarrollo de la moralidad, en cuanto ponen fuera de la conducta humana los estímulos y las sanciones que favorecen nuestra perfectibilidad. ¡Triste, miserable virtud, la de aquellos hombres que no podrían tenerla sino como resultado de una imposición dogmática o como simple negocio usurario para después de la muerte! ¡Desgraciados esclavos, no hombres, los que en su propia conciencia moral no podrían encontrar consejos para vivir con dignidad, respetándose a sí mismos, y con justicia, respetando a sus semejantes! Fuerza es reconocer que no carecen de lógica los eticistas cuando afirman que lo sobrenatural es un peligro para lo natural, y lo teológico para lo ético, y el dogmatismo para la perfectibilidad, y la superstición para la virtud.

Quieren ellos constituir una religión exclusivamente humana. En todos sus escritos se advierte la tendencia firme a propiciar el advenimiento de un régimen social en que tengan una parte creciente la solidaridad y la justicia; y muestran, también, una confianza optimista

que concilia su misticismo con los métodos de las ciencias contemporáneas, creyendo en la bienhechora fecundidad de sus aplicaciones prácticas a la felicidad humana. No temen que la Verdad pueda, en momento alguno, disminuir el coeficiente medio de Virtud difundido en el mundo. Emancipando la moralidad de todo dogmatismo, afirman que la Verdad sólo puede ser temida por los que ven en la ignorancia, en la mentira y en la superstición, los medios de perpetuar la maldad representada por la injusticia y el dolor cimentado en el privilegio. Y creen, con bella firmeza, que si los hombres logran poner algún día toda su fe, la la más ardiente, la más incontrastable, la más devota, en ideales nacidos de la Experiencia Moral, habrá desaparecido el conflicto eterno entre la inteligencia racional y el sentimiento místico, entre la Ciencia y la Fe —sólo incompatibles cuando un término busca la Verdad y el otro se asienta en el Error—, hermanadas para siempre cuando la religión del Ideal Moral limpie de sus malezas tradicionales el sendero que lleva al individuo hacia la dignidad, que lleva a la sociedad hacia la justicia.

IX. EL PORVENIR DEL ETICISMO

¿Se organizará definitivamente como una Iglesia sin doctrinas para cultivar una moral sin dogmas? Confieso que el eticismo me inspira mucha simpatía y que no considero perdidos los momentos que he consagrado a visitar sus sociedades y leer sus escritos; a pesar de ello no podría predecir si, en su forma actual o transformándose, está llamado a alcanzar una gran difusión. En todos los países de la Europa civilizada existen asociaciones animadas de ese mismo espíritu, con nombres análogos o diferentes; pero en todos, fuerza es reconocerlo, su esfera de acción es más bien cualitativa que cuantitativa: agrupan hombres de moralidad superior

cuyo temperamento místico coincide con una disconformidad religiosa. Acaso lleguen a constituir una Iglesia para las minorías selectas que necesiten un ambiente organizado para desenvolver su misticismo; eso mismo excluirá de ellas al exiguo número de hombres que no tenemos un temperamento místico.

La masa de los creyentes, si se apartara de las Iglesias actuales ,preferiría vincularse a las nuevas religiones cristianas cuyo sentido práctico y social las hace más humanas que las antiguas. Los incapaces de creer en religión alguna, si tienen temperamento místico, serán atraídos siempre por esas grandes corrientes de renovación política y social, que equivalen prácticamente a verdaderas religiones de la humanidad.

¿Evolucionarán las demás Iglesias actuales hacia una moral sin dogmas? Sin dogmas, no; con menos dogmas, sí. Basta recordar la influencia del unitarismo y del trascendentalismo sobre todas las Iglesias norteamericanas; ése es el sentido general de la evolución religiosa contemporánea, en el mundo civilizado; cada Iglesia tiene en su seno un "modernismo" que depura incesantemente sus dogmas. Es indudable que los teólogos del siglo XX han aprendido cosas que no sospechaban los del XV; en ninguna Facultad o Seminario de Teología podría estudiarse un tratado de hace cincuenta años, fuera de su interés histórico o literario; las Iglesias, para defender sus dogmas, han tenido que adaptarlos a los resultados menos inseguros de las ciencias contemporáneas. Revisando los libros de texto usados en la Universidad Católica de Lovaina y en la Divinity School de Harvard, he pensado con escalofríos en la hoguera que habría carbonizado a sus autores si los hubiesen escrito hace tres siglos.

Con esto os quiero expresar que las mayores Iglesias euroamericanas han experimentado grandes progresos, precursores de otros que atenuarán gradualmente su

dogmatismo. Como cada una de ellas sólo polariza una parte limitada de las creencias sociales, es natural que llegue hasta los concilios de los teólogos el eco de lo que pasa fuera de cada Iglesia; hemos visto que la ética social ha corregido ya en algunos países la ética de los teólogos y podemos presumir que toda nueva efervescencia moral tendrá repercusiones semejantes. Desde este punto de vista considero legítimo suponer que el eticismo puro puede tener una influencia indirecta, desdogmatizando poco a poco las morales teológicas más difundidas.

Ciertos modos de pensar y de sentir, aunque adoptados por pocos, constituyen un obligado término de comparación para los que piensan y sienten de otra manera; poco importa que no tengan un éxito de proselitismo, su eficacia consiste en que no pueden prescindir de ellos los mismos que se proponen combatirlos.

Es una acción indirecta, diréis, pero existe y es benéfica. No es la única, sin embargo. En horizontes más reducidos, para la minoría ilustrada a que poco antes nos referíamos, las asociaciones éticas son de utilidad directa. Baste pensar que ellas ofrecen un ambiente de educación moral intensiva a muchos hombres que no creen en dogma alguno religioso y que aislados están expuestos a caer en el dilettantismo, en el escepticismo o en el pesimismo moral; por el funesto hábito de asociar su moralidad a su religión abandonada, están expuestos a aflojar los resortes de su conducta privada y cívica, confundiendo la buena tolerancia doctrinal de todas las ideas con la detestable tolerancia práctica de todos los vicios.

Reconozcamos que ese peligro existe; nadie podría negar su gravedad desde una cátedra sin eludir la responsabilidad social que acepta al ocuparla. Y el remedio contra ese peligro —después del ejemplo personal, que es siempre la lección más fecunda— está en fo-

mentar toda nueva forma de experiencia moral que pueda suplir las ya impracticables. El hombre que abandona sus dogmas religiosos está obligado a intensificar su moral práctica, a ser mejor hijo y mejor padre, mejor amigo y mejor esposo, mejor obrero y mejor ciudadano. La *obligación social* no es menor que la teológica o la metafísisa; la *sanción social* es tan severa como la divina o la racional... Y bien; si entre los hombres que no creen ya en las religiones dogmáticas, muchos carecen de energías morales suficientes, ¿no es deseable que las sociedades éticas les proporcionen un ambiente propicio para que su moralidad sea sostenida y se perfeccione?

Basta reconocer que existe un peligro, para que no sea desdeñable ningún medio que contribuya a evitarlo. Sabéis —da vergüenza decirlo— que algunos señalan como único remedio la vuelta a los dogmatismos tradicionales repudiando de plano todas las verdades que desde hace un siglo los contradicen, o los comprometen. No vacilemos en declarar, en voz alta y en nombre de nuestros hijos, que perseguir la moralidad a precio del error deliberado —que es la mentira— nos parece la más irreparable de las inmoralidades.

Los eticistas, sin distinción de matices, quieren que la verdad, profunda voz con que habla a los hombres la naturaleza, sea respetada. Nunca proponen ahogarla; prefieren depurar los viejos ideales éticos de todos sus elementos dogmáticos, perfeccionándolos, elaborando ideales nuevos.

Existe, no lo descuidemos, otro aspecto de la cuestión, más importante para el porvenir. Las sociedades éticas no descuidan el problema de la educación moral en la enseñanza; es el único práctico para el porvenir.

Las naciones civilizadas han expresado ya su voluntad de que la escuela pública se abstenga de preferir ninguno de los dogmas religiosos profesados por sus ciudadanos. Afirmemos también la necesidad de intensificar en ella la educación moral, preparando las generaciones futuras para esa tolerancia recíproca de las creencias que es la base misma de la solidaridad social. Sólo por obra de la escuela marchará la humanidad hacia una moral sin dogmas; sólo por ella podrán los argentinos de mañana repetir el lema de las sociedades éticas: *Los dogmas dividen a los hombres; el ideal moral los une.*

ÍNDICE

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

ANÓNIMO	*El Kalévala* (núm. 127)
AGUILAR, PACO	*A orillas de la música* (núm. 137)
ALARCÓN, PEDRO A. DE	*El escándalo* (núm. 24; 3ª ed.)
ALBERTI, RAFAEL	*Sobre los ángeles* (núm. 75)
ALBERTI, RAFAEL	*Antología poética* (núm. 92; 2ª ed.)
ALBERTI, RAFAEL	*El adefesio* (núm. 126)
ALBERTI, RAFAEL	*Marinero en tierra* (núm. 158)
ALBERTI, RAFAEL	*Imagen primera de...* (núm. 168)
ALBERTI, RAFAEL	*La amante* (núm. 186)
ALBERTI, RAFAEL	*El alba del alhelí* (núm. 196)
ALONSO, AMADO	*Castellano, español, idioma nacional* (núm. 101; 2ª ed.)
ÁLVAREZ QUINTERO, S. Y J.	*Amores y amoríos. Los galeotes* (núm. 25; 4ª ed.)
AMORIM, ENRIQUE	*El caballo y su sombra* (núm. 120)
AMORIM, ENRIQUE	*La carreta* (núm. 237)
ARCINIEGAS, GERMÁN	*El caballero de El Dorado* (núm. 90)
ARCINIEGAS, GERMÁN	*América, tierra firme* (núm. 140)
ARCINIEGAS, GERMÁN	*El estudiante de la mesa redonda* (núm. 230)
ARGUEDAS, A.	*Raza de bronce* (núm. 156)
ASTURIAS, MIGUEL ÁNGEL	*El señor presidente* (núm. 221)
AZORÍN	*La ruta de Don Quijote* (núm. 13; 4ª ed.)
AZORÍN	*Clásicos y modernos* (núm. 37; 3ª ed.)
AZORÍN	*Castilla* (núm. 43; 3ª ed.)
AZORÍN	*Doña Inés* (núm. 52; 3ª ed.)
AZORÍN	*Los pueblos* (núm. 65; 3ª ed.)
AZORÍN	*Al margen de los clásicos* (núm. 93; 2ª ed.)
AZORÍN	*Los valores literarios* (núm. 145)
AZORÍN	*Valencia* (núm. 223)
AZORÍN	*El libro de Levante* (núm. 236)
AZORÍN	*Madrid* (núm. 241)
BAROJA, PÍO	*Zalacaín el aventurero* (núm. 41; 3ª ed.)
BAROJA, PÍO	*El mundo es ansí* (núm. 63; 2ª ed.)
BAROJA, PÍO	*Juventud, egolatría* (núm. 225)
BARRIOS, EDUARDO	*El hermano asno* (núm. 187)
BARRIOS, EDUARDO	*El niño que enloqueció de amor* (núm. 207)
BAUDELAIRE, CHARLES	*Las flores del mal* (núm. 214)
BERGSON, HENRI	*La risa* (núm. 55; 3ª ed.)
BERNÁRDEZ, FRANCISCO LUIS	*La ciudad sin Laura* (núm. 202)
BERNÁRDEZ, FRANCISCO LUIS	*Florilegio del Cancionero Vaticano* (núm. 233)
BERNÁRDEZ, FRANCISCO LUIS	*Himnos del Breviario Romano* (núm. 243)
BUCK, PEARL	*El patriota* (núm. 22; 2ª ed.)
CAPDEVILA, ARTURO	*Melpómene* (núm. 11; 3ª ed.)
CAPDEVILA, ARTURO	*La Sulamita* (núm. 54; 2ª ed.)
CAPDEVILA, ARTURO	*Babel y el castellano* (núm. 68; 2ª ed.)
CAPDEVILA, ARTURO	*El libro de la noche* (núm. 182)
CAPDEVILA, ARTURO	*Despeñaderos del habla* (núm. 239)
CASONA, ALEJANDRO	*La molinera de Arcos. Sinfonía inacabada* (núm. 71)
CASONA, ALEJANDRO	*La sirena varada. Prohibido suicidarse en primavera* (núm. 73; 2ª ed.)
CASONA, ALEJANDRO	*Nuestra Natacha* (núm. 114; 2ª ed.)
CASONA, ALEJANDRO	*La dama del alba* (núm. 143)
CERVANTES, MIGUEL DE	*Numancia* (núm. 109)
CHESTERTON, G. K.	*El hombre que fué jueves* (núm. 14; 4ª ed.)
CHESTERTON, G. K.	*El candor del padre Brown* (núm. 38; 4ª ed.)
CROMMELINCK, FERNAND	*Tripas de oro* (núm. 178)
DELGADO, HONORIO	*Paracelso* (núm. 192)

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

DUHAMEL, GEORGES	*Diario de un aspirante a santo* (núm. 152)
DUNCAN, ISADORA	*Mi vida* (núm. 23; 4ª ed.)
FERRATER MORA, JOSÉ	*Unamuno: Bosquejo de una filosofía* (Nº 122)
FLAUBERT, GUSTAVE	*Madame Bovary* (núm. 2)
FLORES, ÁNGEL	*Vida de Lope de Vega* (núm. 227)
FRANK, WALDO	*España virgen* (núm. 188)
FRANK, WALDO	*Redescubrimiento de América* (núm. 204)
FREUD, SIGMUND	*Moisés y la religión monoteísta* (núm. 150)
GÁLVEZ, MANUEL	*Nacha Regules* (núm. 76)
GÁLVEZ, MANUEL	*Hombres en soledad* (núm. 88; 2ª ed.)
GÁLVEZ, MANUEL	*Los caminos de la muerte* (núm. 159)
GÁLVEZ, MANUEL	*Humaitá* (núm. 193)
GÁLVEZ, MANUEL	*Jornadas de agonía* (núm. 213)
GANIVET, ÁNGEL	*Cartas finlandesas* (núm. 61)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores* (núm. 113; 3ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Mariana Pineda* (núm. 115; 2ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Romancero gitano* (núm. 116; 5ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Poema del cante jondo. Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* (núm. 125; 3ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Yerma* (núm. 131; 3ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*La zapatera prodigiosa* (núm. 133; 2ª ed.)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Bodas de sangre* (núm. 141)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Libro de poemas* (núm. 149)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*Canciones* (núm. 151)
GARCÍA LORCA, FEDERICO	*La casa de Bernarda Alba* (núm. 153; 3ª ed.)
GERCHUNOFF, ALBERTO	*La jofaina maravillosa (Agenda cervantina)* (núm. 32; 3ª ed.)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*El Greco* (núm. 69)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*El doctor Inverosímil* (núm. 83; 2ª ed.)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*Azorín* (núm. 95; 2ª ed.)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*La quinta de Palmyra* (núm. 128)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*Seis falsas novelas* (núm. 154)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*El dueño del átomo* (núm. 161)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*Gollerías* (núm. 180)
GÓMEZ DE LA SERNA, RAMÓN	*El incongruente* (núm. 195)
GRAU, JACINTO	*La señora guapa. Los tres locos del mundo* (núm. 26)
GRAU, JACINTO	*El conde Alarcos. El caballero Varona* (núm. 58; 2ª ed.)
GRAU, JACINTO	*El hijo pródigo. El señor de Pigmalión* (núm. 70; 2ª ed.)
GRAU, JACINTO	*El burlador que no se burla. Don Juan de Carillana* (núm. 84)
GRAU, JACINTO	*La casa del diablo. En Ildaria* (núm. 157)
GRAU, JACINTO	*Entre llamas. Conseja galante.* (núm. 206)
GUILLÉN, NICOLÁS	*Sóngoro cosongo* (núm. 235)
GUILLÉN, NICOLÁS	*El son entero* (núm. 240)
GÜIRALDES, RICARDO	*Don Segundo Sombra* (núm. 49; 13ª ed.)
GÜIRALDES, RICARDO	*Raucho* (núm. 72)
GÜIRALDES, RICARDO	*Xaimaca* (núm. 129; 2ª ed.)
GÜIRALDES, RICARDO	*Cuentos de muerte y de sangre* (núm. 231)
GÜIRALDES, RICARDO	*Rosaura* (novela corta) *y siete cuentos* (núm. 238)
GURVITCH, GEORGE	*Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (núm. 53; 2ª ed.)
HEMONT, LOUIS	*María Chapdelaine* (núm. 59; 2ª ed.)
HENRÍQUEZ UREÑA, MAX	*Cuentos insulares* (núm. 190)

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO .	*Plenitud de España* (núm. 66; 2ª ed.)
HERNÁNDEZ CATÁ, A.	*Los frutos ácidos* (núm. 16)
HESSEN, J.	*Teoría del conocimiento* (núm. 3; 6ª ed.)
HUXLEY, ALDOUS	*Viejo muere el cisne* (núm. 108; 2ª ed.)
IBÉRICO, MARIANO	*El sentimiento de la vida cósmica* (núm. 176)
INGENIEROS, JOSÉ	*Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (núm. 189)
INGENIEROS, JOSÉ	*Hacia una moral sin dogmas* (núm. 201)
JESUALDO	*Vida de un maestro* (núm. 203)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Estío* (núm. 130; 2ª ed.)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Eternidades* (núm. 142)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Antolojía poética* (núm. 144)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Belleza* (núm. 147)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Poesía* (núm. 174)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Piedra y cielo* (núm. 209)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Diario de poeta y mar* (núm. 212)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN	*Sonetos espirituales* (núm. 222)
JUNG, C. G.	*Lo inconsciente* (núm. 15; 2ª ed.)
KAFKA, FRANZ	*La metamorfosis* (núm. 118; 2ª ed.)
LENORMAND, H. R.	*Los fracasados. La loca del cielo. La inocente* (núm. 33; 2ª ed.)
LENORMAND, H. R.	*El hombre y sus fantasmas. El devorador de sueños. El tiempo* (núm. 77; 2ª ed.)
LEÓN, FRAY LUIS DE	*Poesías* (núm. 245)
LEÓN, RICARDO	*Casta de hidalgos* (núm. 46; 3ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*El amor de los amores* (núm. 50; 4ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*Alcalá de los Zegríes* (núm. 121; 2ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*Comedia sentimental* (núm. 146)
LEÓN, RICARDO	*Los centauros* (núm. 165)
MACHADO, ANTONIO	*Juan de Mairena* I (núm. 17; 2ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Juan de Mairena* II (núm. 18; 2ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Poesías completas* (núm. 19; 3ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Abel Martín y prosas varias* (núm. 20; 2ª ed.)
MAETERLINCK, MAURICE ...	*La vida de las abejas* (núm. 4; 4ª ed.)
MAETERLINCK, MAURICE ...	*El pájaro azul. Interior* (núm. 29; 3ª ed.)
MALLEA, EDUARDO	*Fiesta en noviembre* (núm. 89; 2ª ed.)
MALLEA, EDUARDO	*El sayal y la púrpura* (núm. 198)
MANSFIELD, KATHERINE ...	*En la bahía* (núm. 111)
MARTÍNEZ ESTRADA, E.	*Radiografía de la Pampa* I (núm. 86; 2ª ed.)
MARTÍNEZ ESTRADA, E.	*Radiografía de la Pampa* II (núm. 87; 2ª ed.)
MARTÍNEZ SIERRA, GREGORIO	*La humilde verdad* (núm. 191)
MAURIAC, FRANÇOIS	*Los caminos del mar* (núm. 6; 2ª ed.)
MIRÓ, GABRIEL	*Del vivir. Corpus y otros cuentos* (núm. 78)
MIRÓ, GABRIEL	*Las cerezas del cementerio* (núm. 242)
MIRÓ, GABRIEL	*El abuelo del rey* (núm. 244)
MIRÓ, GABRIEL	*Libro de Sigüenza* (núm. 246)
MISTRAL, GABRIELA	*Tala* (núm. 184; 2ª ed.)
MONNER SANS, JOSÉ MARÍA	*Panorama del nuevo teatro* (núm. 57)
MONNER SANS, JOSÉ MARÍA	*Pirandello. Su vida y su teatro* (núm. 194)
NALÉ ROXLO, C.	*El pacto de Cristina. El cuervo del arca* (núm. 171)
NERUDA, PABLO	*Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (núm. 28; 4ª ed.)
OSSORIO, ÁNGEL	*Mujeres (Libro que no deben leer las mujeres)* (núm. 123; 2ª ed.)
OSSORIO, ÁNGEL	*La palabra y otros tanteos literarios* (Nº 162)
PALACIO VALDÉS, ARMANDO .	*La novela de un novelista* (núm. 45; 7ª ed.)
PAREJA DÍEZ-CANSECO, A. ..	*Las tres ratas* (núm. 181)

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

PAYRÓ, ROBERTO J.	*El mar dulce* (núm. 27; 5ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*Pago Chico y Nuevos cuentos de Pago Chico* (núm. 36; 5ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*Divertidas aventuras del nieto de Juan Moreyra* (núm. 60; 3ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*El casamiento de Laucha. Chamijo. El falso inca* (núm. 74; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ...	*Peñas arriba* I (núm. 34; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ...	*Peñas arriba* II (núm. 35; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ...	*El sabor de la tierruca* (núm. 47; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN ...	*Prometeo. Luz de domingo. La caída de los limones* (núm. 40)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN ...	*Belarmino y Apolonio* (núm. 48; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN ...	*Luna de miel, luna de hiel* (núm. 79; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN ...	*Los trabajos de Urbano y Simona* (núm. 80; (2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN ...	*El ombligo del mundo* (núm. 85; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*El abuelo* (núm. 1)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Misericordia* (núm. 9; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Trafalgar* (núm. 39; 4ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*El amigo Manso* (núm. 42; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Gerona* (núm. 44; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*El audaz* (núm. 82)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Fortunata y Jacinta* I (núm. 96; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Fortunata y Jacinta* II (núm. 97; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Fortunata y Jacinta* III (núm. 98; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Fortunata y Jacinta* IV (núm. 99; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Doña Perfecta* (núm. 102; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La fontana de oro* (núm. 103)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Nazarín* (núm. 104)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Halma* (núm. 105)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Tristana* (núm. 107)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La loca de la casa* (núm. 112)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La incógnita* (núm. 132)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Realidad* (núm. 135)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La desheredada* I (núm. 138)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La desheredada* II (núm. 139)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Tormento* (núm. 166)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La de Bringas* (núm. 167)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Gloria* I (núm. 169)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Gloria* II (núm. 170)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Torquemada en la hoguera* (núm. 173)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Torquemada en la cruz* (núm. 175)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Torquemada en el purgatorio* (núm. 177)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Torquemada y San Pedro* (núm. 179)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Miau* (núm. 183)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*El caballero encantado* (núm. 185)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Lo prohibido* I (núm. 199)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*Lo prohibido* II (núm. 200)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La familia de León Roch* I (núm. 219)
PÉREZ GALDÓS, BENITO	*La familia de León Roch* II (núm. 220)
PICÓN SALAS, MARIANO ...	*Viaje al amanecer* (núm. 216)
PIRANDELLO, LUIGI	*Cada cual a su juego. La vida que te di* (núm. 136)
REYES, ALFONSO	*La experiencia literaria* (núm. 229)
REYLES, CARLOS	*El terruño* (núm. 163)
RIVERA, EUSTASIO	*La vorágine* (núm. 94; 5ª ed.)
ROJAS, RICARDO	*Ollantay* (núm. 56; 4ª ed.)

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS